جامع الأصول

ڈاکٹر عبدالکریم زیدان
ڈاکٹر احمد حسن

شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

جامع الأصول

(ترجمہ و اضافات: الوجیز في أصول الفقه)

مؤلف

ڈاکٹر عبد الکریم زیدان

ترجمہ و اضافات

ڈاکٹر احمد حسن

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

نام کتاب:	جامع الأصول (اردو ترجمہ: الوجيز في أصول الفقه)
تالیف:	ڈاکٹر عبد الکریم زیدان
ترجمہ واضافہ:	ڈاکٹر احمد حسن
نظر ثانی واہتمام اشاعت:	ڈاکٹر عبد الحی ابڑو چیئرمین شعبہ تحقیق ومطبوعات
طبع اول:	ستمبر ۲۰۱۴ء
تعداد:	۱۰۰۰

SHARI'AH ACADEMY
International Islamic University, Faisal Masjid Campus Islamabad
Tel: +92 051 92613451, 9261761 Ext. 289
Email: sapublication@gmail.com

مطبع: یونیک ویژن، اسلام آباد

فہرستِ مضامین

فہرست اضافات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ

علم اصول فقہ کو شرعی علوم میں نمایاں اور ممتاز حیثیت حاصل ہے۔ اصول فقہ سے مراد وہ قواعد ہیں جن کی مدد سے شرعی احکام کا ان کے دلائل و مآخذ سے استنباط کیا جاتا ہے۔ اصولِ فقہ کی تاریخ میں اس فن کے مطالعے کے دو مناہج، منہج احناف و منہج متکلمین بہت نمایاں رہے ہیں۔ منہج احناف کے تحت لکھی جانے والی کتبِ اصول کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ان میں حنفی علماے اصول نے اپنے ائمہ و مجتہدین کے اجتہادات اور ان کی فقہی آرا کو سامنے رکھ کر اصولی قواعد وضع کیے ہیں۔ یہ ایک استقرائی طریق مطالعہ ہے۔ منہج متکلمین کے متبعین نے شرعی نصوص کو سامنے رکھ کر قواعد وضع کیے اور پھر مختلف فقہی مسائل و فروع پر ان کا انطباق کیا۔ منہج متکلمین استخراجی طریق مطالعہ ہے۔ یہ دونوں مناہج اپنے اندر کچھ خوبیاں اور خامیاں رکھتے ہیں۔ منہج احناف کے تحت لکھی گئی کتب پر ایک بڑا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ان میں پائے جانے والے اصول وہ ہیں جو حنفی علمانے اپنے ائمہ وفقہا کے اجتہادات اور ان کی فقہی آرا کو مسلّم اور قطعی قرار دے کر انہیں سندِ صحت و جواز دینے کے لیے وضع کیے ہیں۔ کئی اصولوں کے بارے میں خود حنفی علماے اصول کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثلاً فقیہ راوی اور غیر فقیہ راوی میں فرق کے حوالے سے صاحبِ کشف الأسرار عبد العزیز بخاری یہ کہتے ہیں کہ یہ مسلّمہ حنفی اصول نہیں، بلکہ محض عیسیٰ بن اَبان کا ذاتی استنتاج ہے۔

دوسری طرف منہج متکلمین کا ایک منفی پہلو یہ ہے کہ اس منہج کے تحت مرتب ہونے والے کئی اصول کلامی و فلسفیانہ نوعیت کے ہیں۔ ان کا فقہی مسائل سے زیادہ تعلق نہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ متکلمین کی کتابوں میں کئی ایسی مباحث اصول فقہ کا حصہ بنادی گئی ہیں جن کا استنباطِ احکام سے براہ راست تعلق نہیں۔ حسن و قبح، مسئلہ تکلیف شرعی، لغات (زبانوں) کی حیثیت کہ آیا وہ اصطلاحی ہیں یا توقیفی، شرع سے پہلے افعالِ عقلا کی حیثیت، کفار کا فروعِ شریعت کا مخاطب ہونا، اور اسی طرح کے دیگر کئی مباحث جن کا اصولِ فقہ و استنباط سے براہِ راست تعلق نہیں، متکلمین کی کتبِ اصول کا حصہ ہیں۔

کلاسیکی علم اصول کی تالیفات کے ان منفی پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے گزشتہ کچھ دہائیوں میں بعض علما نے اس فن کو ایک نئے انداز سے متعارف کرانے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے فلسفیانہ اور کلامی بحثوں سے احتراز کرتے ہوئے انہی اصولوں پر توجہ دی جو استنباطِ احکام میں کام آسکیں۔ ان حضرات نے فقہی مسالک کو امتِ مسلمہ کا

مشترک فقہی ورثہ سمجھ کر ان سے بہتر اور مفید آرا لیں اور ان پر مبنی قواعد مرتب کیے۔ اس لحاظ سے یہ اصول فقہ کا ایک علمی و تحقیقی اور غیر مسلکی مطالعہ ہے۔

شیخ محمد عبد الرحمٰن محلاوی، شیخ محمد خضری بک، شیخ محمد ابو زہرہ، شیخ عبد الوہاب خلاف، علی حسب اللہ، ڈاکٹر معروف دوالیبی، ڈاکٹر زکی الدین شعبان، ڈاکٹر وھبہ زحیلی، ڈاکٹر حسین حامد حسان... وہ نمایاں شخصیات ہیں جنھوں نے اس منہج کی بنیاد رکھی اور اسے علمی دنیا میں متعارف کرایا اور آسان اور عام فہم انداز میں اصول فقہ پر درسی کتب لکھیں، جن میں ان فلسفیانہ مباحث سے احتراز کیا گیا جو اصول فقہ کا براہ راست حصہ نہیں۔ اس نئے منہج کی ایک اور خصوصیت اصولِ استنباط اور ادلۂ شرعیہ کے دائرے میں وسعت ہے۔ معاصر علماے اصول نے اپنی کتب میں روایتی مصادر اور ادلہ کے علاوہ مقاصدِ شریعت اور قواعدِ فقہیہ کو بھی ادلۂ شرعیہ کے طور پر پیش کیا ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ معاصر کئی اجتہادات میں مقاصد شریعت اور قواعد فقہیہ کو مدارِ فتویٰ بنایا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ شرعی دلیل کے طور پر مقاصدِ شریعت اور قواعدِ فقہیہ کے کردار کو معاصر فقہی اداروں نے تسلیم کر لیا ہے۔

ڈاکٹر عبد الکریم زیدان (۱۹۱۷ء- جنوری ۲۰۱۴ء) کی کتاب الوجیز في أصول الفقه اصول فقہ پر لکھی جانے والی ان معاصر کتب میں شامل ہے جنھیں جدید انداز میں مرتب کیا گیا ہے۔ اس کی نمایاں خصوصیت اس کا سہل انداز و اسلوب، حسن ترتیب اور جامع ہونا ہے۔ اس میں احناف اور متکلمین دونوں کے منہج سے استفادہ کرتے ہوئے اصول فقہ کے تقریباً تمام مباحث جامع اور عام فہم انداز میں پیش کر دیے گئے ہیں کہ اس کے مطالعے کے بعد اصول فقہ کے اہم موضوعات کا پورا نقشہ سامنے آجاتا ہے اور اس کے بعد اس فن کی امہات الکتب کی طرف رجوع کرنا مشکل نہیں رہتا۔ ابتدا میں یہ کتاب ڈاکٹر عبد الکریم زیدان کے لیکچرز تھے جو انھوں نے بغداد یونیورسٹی کے طلبہ کو دیے۔ بعد ازاں انھوں نے اسے کتابی شکل دی۔ اب تک اس کے کئی ایڈیشن سامنے آچکے ہیں، بعد والے ایڈیشن میں ڈاکٹر صاحب نے کچھ اضافے بھی کیے ہیں۔

زیر نظر کتاب "جامع الأصول" بنیادی طور پر ڈاکٹر عبد الکریم زیدان کی اسی کتاب کے اردو ترجمے پر مشتمل ہے جو ڈاکٹر احمد حسن (۱۹۳۲- جنوری ۱۹۹۶ء) کے قلم سے ہے۔ ڈاکٹر احمد حسن ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد سے بطور پروفیسر اور محقق وابستہ رہے اور اصول فقہ ان کا خصوصی میدانِ تحقیق و تالیف تھا۔ انھوں نے الوجیز کا رواں اور شستہ ترجمہ کرنے کے ساتھ ساتھ کئی جگہ اپنی طرف سے مزید

اضافے بھی کر دیے ہیں جس سے کتاب کی افادیت دوچند ہو گئی ہے۔ ڈاکٹر احمد حسن نے اصول فقہ پر اس کے علاوہ متعدد ٹھوس تحقیقی کتب اور مقالات بھی تحریر کیے ہیں۔

جامع الأصول اس سے قبل مجتبائی پریس لاہور کی طرف سے شائع ہوئی تھی۔ یہ ایڈیشن اب ختم ہو چکا ہے۔ بعد ازاں اس ایڈیشن پر مترجم کو خود نظر ثانی کرنے کا موقع ملا۔ اب اس کتاب کو دوبارہ ان کی نظر ثانی کے ساتھ شائع کیا جارہا ہے۔ طباعت سے قبل نظر ثانی شدہ مسودہ شعبہ تحقیق و مطبوعات کے چیئر مین ڈاکٹر عبد الحی ابڑو کی دقیق نظر سے گزرا ہے جس سے اس کی زبان میں مزید حسن اور نکھار پیدا ہو گیا ہے۔ ابڑو صاحب فقہ اور اصول فقہ اور عربی زبان کے اسالیب پر گہری دسترس رکھتے ہیں۔ جس دقت و باریک بینی سے انہوں نے مسودے کو دیکھا ہے، وہ اس کے لیے خصوصی شکریے کے مستحق ہیں۔ اصل مسودے میں کتاب کے کچھ پیراگراف ترجمہ ہونے سے رہ گئے تھے، ڈاکٹر صاحب نے ان کا بھی ترجمہ کر کے کتاب میں شامل کر دیا ہے۔

اکیڈمی ڈاکٹر احمد حسن مرحوم کے ورثا اور جناب سلیم رضا قریشی ایڈووکیٹ کی شکر گزار ہے جنہوں نے کتاب کا نظر ثانی شدہ مسودہ فراہم کیا۔ اس اشاعت کی تیاری میں شعبۂ تحقیق کے رفقا حافظ احمد وقاص، حافظ اشفاق احمد اور محمد آصف قریشی (کمپوزر) کی محنت کا بھی بڑا دخل ہے، جس کے لیے وہ بھی بجا طور پر شکریے کے مستحق ہیں۔

شریعہ اکیڈمی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس نے فقہ اور اصول فقہ کو مؤثر انداز میں علمی دنیا میں متعارف کرایا اور اس حوالے سے وقیع فقہی ادب منظر عام پر لائی ہے۔ اکیڈمی گزشتہ تین دہائیوں کے دوران میں سو سے زائد کتب شائع کر چکی ہے۔ یہ کتب عائلی قوانین، فوجداری قانون، مالی و تجارتی معاملات، بین الاقوامی تعلقات، سیاست شرعیہ اور قواعد فقہیہ جیسے موضوعات و مباحث کا احاطہ کرتی ہیں۔ ان مطبوعات کو علمی حلقوں میں غیر معمولی پذیرائی ملی ہے جس نے ہماری ہمت، عزم اور جذبۂ شوق کو مہمیز دی ہے۔ امید ہے "جامع الأصول" اصول فقہ کے فن سے دلچسپی رکھنے والے طلبہ اور محققین کے لیے نہایت مفید ثابت ہو گی۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد طاہر منصوری

ڈائریکٹر جنرل

ستمبر ۲۰۱۴ء

کچھ ترجمہ کے بارے میں

اصول فقہ ایک دقیق اور مشکل فن ہے۔ اصول فقہ کی قدیم کتابوں میں یہ مواد بکھرا ہوا ہے۔ ہمارے دور میں اس فن کو آسان و مرتب شکل میں طلبہ کو پڑھانے کے لیے اس کے ماہرین نے درسی کتابیں تصنیف کی ہیں۔ یہ کتابیں عام طور پر عرب ممالک میں کلیات الشریعہ میں پڑھائی جاتی ہیں۔ ان درسی کتابوں میں سے چند کے نام یہ ہیں:

۱۔ محمد الخضری / أصول الفقه

۲۔ علی حسب اللہ / أصول التشريع الإسلامي

۳۔ عبدالوہاب خلاف / علم أصول الفقه

۴۔ معروف دوالیبی / المدخل إلى علم أصول الفقه

۵۔ محمد ابوزہرہ / أصول الفقه

۶۔ حسین حامد حسان / أصول الفقه

۷۔ زکی الدین شعبان / أصول الفقه الإسلامي

۸۔ عبدالکریم زیدان / الوجيز في أصول الفقه

۹۔ محمد رضا المظفر / أصول الفقه (جعفری)

۱۰۔ شاکر حنبلی / أصول الفقه الإسلامي

۱۱۔ محمد عبدالرحمن محلاوی / تسهيل الوصول إلى علم الأصول

۱۲۔ حسین علی الاعظمی / الوجيز في أصول الفقه وتاريخ التشريع

۱۳۔ احمد ابوالفتح / كتاب المختارات الفتحية في تاريخ التشريع الإسلامي وأصول الفقه

۱۴۔ فاضل عبدالواحد عبدالرحمن / الأنموذج في أصول الفقه

۱۵۔ وہبہ الزحیلی / أصول الفقه الإسلامي

یہ ساری کتابیں اپنی اپنی جگہ اہم ہیں اور ہر مصنف نے اپنے طور پر اس فن کو آسان بنانے اور طلبہ کے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے۔ اردو میں اب تک کوئی مختصر و جامع کتاب اصول فقہ پر موجود نہیں تھی۔ اصول الشاشی اور نورالانوار کے اردو ترجمے کافی عرصہ سے متداول ہیں لیکن عام فہم نہ ہونے کے سبب ان سے خاطر خواہ فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا۔ ہاں استاد محترم ڈاکٹر محمد مظہر بقا صاحب کی کتاب "اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ" سے یہ ضرورت کافی حد تک پوری ہو جاتی ہے۔ اب تک اس سے زیادہ ٹھوس، علمی اور سنجیدہ کتاب اصول فقہ کے موضوع پر اردو میں نہیں لکھی گئی۔ در حقیقت یہ ایک تحقیقی مقالہ ہے جس پر آپ کو جامعہ کراچی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی۔ تاہم اس کا موضوع بھی اصول فقہ سے متعلق شاہ ولی اللہ صاحب کے افکار سے بحث کرنا ہے۔ اس لیے اس کو بھی طلبہ کے لیے درسی کتاب نہیں کہا جاسکتا۔ مولانا محمد تقی امینی کی کتاب "فقہ اسلامی کا پس منظر" اور صبحی محمصانی کی کتاب فلسفة التشريع في الإسلام کا اردو ترجمہ "فلسفۂ شریعت اسلام" اپنے موضوع پر اردو میں اچھی کتابیں ہیں، لیکن مختصر اور تشنہ ہیں۔ اس لیے اردو میں اصول فقہ پر آسان زبان میں طلبہ اور عوام کے لیے مستقل کتاب لکھنے کی ضرورت ہے۔

میں نے تین کتابیں انگریزی میں اس موضوع پر لکھی ہیں لیکن وہ تحقیقی ہیں، عام فہم اور درسی نہیں، علاوہ ازیں اصول فقہ کے بعض جزوی مسائل پر ہیں۔ اصول فقہ پر مکمل کتاب انگریزی میں بھی موجود نہیں اور جو ہیں وہ تشنہ ہیں۔ در حقیقت اس موضوع پر مجھے خود اردو میں کتاب لکھنی چاہیے تھی لیکن وقت کی قلت اور اپنے گھر پر کتب خانہ نہ ہونے کے سبب یہ کام نہ کر سکا اور صرف الوجيز في أصول الفقه کے اردو ترجمہ پر فی الحال اکتفا کیا اور گھر پر اتنا ہی کام ممکن تھا۔ اصول فقہ پر انگریزی میں ایک جامع کتاب زیر ترتیب ہے۔

پروفیسر عبدالکریم زیدان نے یہ کتاب کلیۃ الشریعہ کے سال چہارم کے طلبہ کے لیے تصنیف کی تھی۔ ابتدا میں یہ ان کے لیکچر تھے۔ بعد میں انہوں نے ان کو کتابی شکل دے دی اور دوسرے ایڈیشن میں بھی اضافے کیے۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، یہ ایک مختصر و جامع کتاب ہے۔ مصنف نے اس میں ہر مسئلہ کے بارے میں بنیادی اور اہم اصول و قواعد بیان کیے ہیں۔ اس کتاب کو انہوں نے چار ابواب میں تقسیم کیا ہے: حکم شرعی، ادلۃ الاحکام (مآخذ)، طرق تفسیر نصوص، یعنی استنباط احکام کے اصول اور قاعدے، اور اجتہاد و تقلید۔ یہی چار چیزیں اصول فقہ کا موضوع ہیں۔ پاکستان کی یونیورسٹیوں میں ایم۔اے اسلامیات کے طلبہ کو دو سال میں اس کو ختم کرایا جاسکتا ہے۔

اس کتاب کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ مصنف نے کسی ایک مکتب فکر کے اصول پیش نہیں کیے اور نہ کسی خاص مکتب فقہ کی تقلید وحمایت کی ہے۔ ان کے خیال میں جو نظریہ معقول ہے اس کو قول راجح قرار دیا ہے۔ اختلافی مسائل میں مصنف نے مختلف آرا کا محاکمہ کیا ہے اور آخر میں اپنی رائے پیش کی ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ بعض مسائل میں مصنف نے عراق و مصر کے قوانین سے بھی مثالیں پیش کی ہیں۔ ہم ان کی جگہ پاکستان کے قوانین پیش کر سکتے ہیں لیکن چونکہ پاکستان کے موجودہ قوانین کی نظر ثانی کی جارہی ہے اور انہیں شریعت کے مطابق بنانے کا عمل جاری ہے، اس لیے یہ مثالیں پیش نہیں کی گئیں۔

لفظ الوجیز کا ترجمہ تو مختصر ہوتا ہے، لیکن میں نے اس کا نام جامع الاصول رکھا ہے، کیونکہ اس میں اصول فقہ سے متعلق تمام اہم مسائل نہایت جامعیت کے ساتھ آگئے ہیں۔ میں نے اس کتاب میں کچھ اضافے بھی کیے ہیں۔ بعض مضامین تشنہ تھے، ان کی تشریح وتوضیح کی ہے۔ بعض بالکل نہ تھے، ان کا اضافہ کیا ہے۔ میرے اضافے مندرجہ ذیل ہیں:

متواتر، مشہور اور خبر واحد کے درمیان فرق اوران کی مزید تشریح۔ اتصال سند۔ راویوں کی قسمیں۔ خبر واحد اور قیاس۔ خبر واحد کن مقامات میں دلیل بن سکتی ہے، اجماع کے مراتب۔ علت میں شبہ اور دوران۔ علت کی قسمیں۔ سبب کے احکام اور قسمیں۔ شرط کے احکام اور قسمیں۔ علامت کے احکام اور قسمیں۔ موانع علت وحکم۔ اسباب احکام۔ صحت قیاس کی شرائط۔ علت کو فاسد کرنے والی چیزیں اور دو علتوں کے درمیان تعارض میں ترجیح کے اصول۔ تعلیل احکام۔ اعتراضات۔ حیل (حیلے)۔ ادا اور قضا۔ وجوہ البیان۔ شافعی فقہا کے نزدیک لفظ کی تقسیم۔ حروف معانی۔ انبیا کا اجتہاد۔ مجتہد کی قسمیں۔

میں نے جہاں اضافہ کیا ہے اس پیراگراف یا پوری بحث کے بعد لفظ اضافہ لکھ دیا ہے تاکہ یہ اصل کتاب کے ترجمہ سے علیحدہ رہے، نیز اضافے کو قوسین (بریکٹس) میں کر دیا ہے۔

ہر مسئلے میں علمائے اصول کے درمیان اختلافات ہیں، ان اختلافات کا اثر فقہی احکام پر بھی پڑا ہے۔ عصر حاضر میں اس موضوع پر مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں۔ مصنف نے اس کتاب میں اور میں نے اپنے اضافوں میں ایسی مثالیں پیش کی ہیں جن سے اصول میں اختلاف کا سبب فقہی احکام میں نمایاں ہو، لیکن یہ بہت اختصار کے ساتھ ہے، ورنہ یہ مختصر کتاب بہت ضخیم ہو جاتی۔

ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرنا بہت مشکل ہے اور اس کے لیے بڑی مہارت درکار ہے۔ مترجم کو اپنی بے بضاعتی، کم عقلی اور خامیوں کا پورا اعتراف ہے۔ فقہ اور اصول فقہ کی بعض اصطلاحات کا اردو میں ترجمہ بہت مشکل ہے، اس لیے ان کو جوں کا توں ہی رہنے دیا ہے یا ان کی تشریح کر دی گئی ہے۔ ہر زبان کی اپنی باریکیاں اور نزاکتیں ہوتی ہیں۔ میں عربی زبان کے بعض اسالیب، تراکیب اور محاوروں کو اردو میں شاید پوری طرح ادا نہ کر سکا ہوں، تاہم ترجمہ آسان اور عام فہم زبان میں کرنے کی کوشش کی ہے۔ قارئین کو اس میں زبان وادب کی چاشنی تلاش نہیں کرنی چاہیے، کیونکہ قانون اور اصول قانون کی زبان خشک ہی ہوتی ہے۔

امید ہے یہ کتاب قانون کے طلبہ، وکلا اور قانون کے پیشے سے تعلق رکھنے والے حضرات کے لیے مفید ہوگی۔ ایم۔اے اسلامیات کے طالب علم بھی اس سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ پاکستان میں نفاذ شریعت کی کوششوں کے نتیجے میں عوام میں اسلامی علوم وفنون اور بالخصوص اسلامی قانون اور اس کے اصول ومبادی سے واقفیت کا ذوق وشوق بڑھتا جا رہا ہے۔ ان موضوعات پر جو بھی کتابیں چھپتی ہیں، ہاتھوں ہاتھ بک جاتی ہیں، تاہم اب ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہ اور اصول کے متعلق مختلف جزئی مسائل پر سنجیدہ تحقیقی اور عملی کتابیں لکھی جائیں یا کم از کم عربی سے ایسی کتابوں کو اردو میں ترجمہ کرنا مفید ہوگا۔

احمد حسن

اسلام آباد، ۱۶ رجب ۱۴۰۳ھ / یکم مئی ۱۹۸۳ء

مقدمہ

۱۔ شریعت میں جو مآخذ معتبر ہیں، ان سے شرعی احکام کا استنباط محض خواہش نفس اور اتفاق سے کوئی بات کہہ دینے سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ ایسے طریقے متعین کیے جائیں جن پر ایک مجتہد چلے، ایسے قواعد موجود ہوں جن سے وہ راہنمائی حاصل کرے اور ایسے ضابطے مقرر ہوں جن کے تقاضوں کی وہ پابندی کرے۔ اس سے اس کا اجتہاد مقبول ہو گا اور اس کے لیے صحیح احکام تک پہنچنا ممکن اور آسان ہو گا۔

۲۔ وہ علم جس میں احکام کے مآخذ، ان کی حجیت، ان سے استدلال کی صورت میں ان کے مراتب اور استدلال کی شرائط سے بحث ہوتی ہے، جو استنباطِ احکام کے طریقے متعین کرتا ہے، وہ قواعد بتاتا ہے جو استنباط کے لیے مقرر ہیں اور مجتہد احکام کے تفصیلی دلائل جاننے کے بعد جن کی پابندی کرتا ہے، اس علم کو اصول فقہ کہا جاتا ہے۔ اس لیے یہ علم، علامہ ابن خلدون کے قول کے مطابق، شرعی علوم میں سب سے عظیم، جلیل القدر اور سب سے زیادہ مفید ہے۔ *

۳۔ اصول فقہ کے بارے میں جو کچھ ہم نے بیان کیا اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے، لیکن علمائے اصول اس کی ایک اصطلاحی تعریف کرتے ہیں۔ یہ تعریف علوم شریعت میں سے ایک مخصوص علم کے لقب اور نام کے اعتبار سے ہے۔ اس اعتبار سے اس کے معنیٰ بیان کر کے وہ تمہید میں یہ کہتے ہیں کہ یہ نام مرکب اضافی ہے۔ یہ دو لفظوں یعنی اصول اور فقہ سے مرکب ہے۔ اصول مضاف ہے اور فقہ مضاف الیہ۔ سچ بات یہ ہے کہ تعریف کا یہ طریقہ علمائے اصول اور اس فن کے ماہرین کی اصطلاحات سے ایک مبتدی طالب علم کو روشناس کرانے کے لیے بہت مفید ہے۔ چنانچہ جب وہ ان کی کتابوں کی طرف مراجعت کرے گا تو ان سے اس کو وحشت نہیں ہو گی۔ لہٰذا ہم نے بھی ان کے ساتھ اسی طریقے پر چلنے کو ترجیح دی۔ ہم اصول فقہ کی تعریف کو مرکب اضافی ہونے کے اعتبار سے بیان کریں گے۔ اس کے بعد ہم اس علم کے لقب پر بحث کریں گے، جس کا اطلاق ایک خاص علم پر ہوتا ہے جس کو ہم آئندہ صفحات میں پڑھیں گے۔

۴۔ اصول فقہ کی تعریف

۱۔ مرکب اضافی ہونے کے اعتبار سے

بطور مرکب اضافی اصول فقہ کی تعریف کے لیے ضروری ہے کہ اس کے دونوں حصوں کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے، یعنی پہلے لفظ اصول کی تعریف، پھر فقہ کی۔

---

* مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۵۲

لفظ اصول کا مفہوم

اصول اصل کی جمع ہے۔ لغت میں اصل اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی دوسری چیز کا دارومدار ہو، خواہ وہ حسی ہو یا عقلی۔ علما کے عرف اوران کے استعمالات میں اصل کے متعدد معانی مراد لیے جاتے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

الف: دلیل (ماخذ، بنیاد): مثلاً جب یہ کہا جائے کہ اس مسئلے کی اصل اجماع ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اس کی دلیل اجماع ہے، یعنی اس کی بنیاد اجماع پر ہے۔ اصول فقہ میں اصول سے یہی معنٰی مراد ہیں۔ یعنی فقہ کی دلیلیں (مآخذ، بنیادیں) کیونکہ فقہ عقلی طور پر دلائل پر مبنی ہے۔

ب: راجح (قابل ترجیح): جیسے کہا جاتا ہے کہ کلام میں اصل حقیقت ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام میں حقیقت کو ترجیح دی جاتی ہے نہ کہ مجاز کو اور یہ ترجیح اس وقت دی جاتی ہے جب کلام کو مجاز پر محمول کرنے کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ یا مثلاً یہ کہا جائے کہ قیاس کے مقابلے میں اصل قرآن مجید ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کتاب اللہ کو قیاس کے مقابلے میں ترجیح دی جاتی ہے۔ *

ج: قاعدہ (عام قاعدہ یا ضابطہ): مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ مجبور کے لیے مردار کھانے کی اجازت خلاف اصل ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ حکم عام قاعدے یا عمومی ضابطے کے خلاف ہے۔ مثلاً نحو میں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اصل میں فاعل مرفوع ہوتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عام اور مقرر قاعدہ یہ ہے کہ فاعل کو ہمیشہ رفع دیا جاتا ہے، یا یہ کہ علم نحو کے مسلمہ قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ فاعل ہمیشہ مرفوع ہوتا ہے، یعنی اس پر رفع ہوتا ہے۔

د: مستصحب (اصل حالت جو شروع سے ہو): جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کا ذمہ داری سے بری ہونا اصل ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی اصلی یا ابتدائی حالت میں ذمہ داری سے خالی یا آزاد سمجھا جاتا ہے، جب تک اس کے خلاف کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔ اس لیے اصل سے مراد اصلی حالت ہے، جیسے اگر قرض خواہ اور مقروض کے درمیان اختلاف رائے ہو تو مقروض کو قرض سے بری سمجھا جائے گا کیونکہ آدمی اپنی ابتدائی واصلی حالت میں قرض سے آزاد ہوتا ہے۔

---

* اسنوی، نہایۃ السول ۱: ۷

فقہ کا مفہوم

لغت میں فقہ کے معنیٰ کسی چیز کو سمجھنے اور جاننے کے ہیں۔ قرآن مجید میں اس لفظ کا استعمال یہ بتلاتا ہے کہ اس سے مراد مطلق جاننا نہیں ہے بلکہ گہری بصیرت اور باریک بینی سے سمجھنا اور بات کرنے والے کی غرض کا جان لینا ہے۔ قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

۱۔ ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ [ھود۱۱: ۹۱] (ان لوگوں نے کہا: اے شعیب تو جو کچھ چاہتا ہے ان میں سے اکثر باتیں ہم نہیں سمجھتے)۔

۲۔ ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء۴: ۷۸] (آخر ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ بات بھی نہیں سمجھ سکتے)۔

علما کی اصطلاح میں فقہ کی تعریف یہ ہے: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية[۱] (فقہ اس علم کو کہتے ہیں جس میں ان شرعی احکام سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق عمل سے ہے اور جن کو تفصیلی دلائل سے حاصل کیا جاتا ہے)، یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ علم فقہ خود انہی احکام کے جاننے کا نام ہے، یعنی فقہ کا موضوع شرعی احکام ہیں۔

احکام حکم کی جمع ہے۔ کسی بات کا دوسری چیز میں مثبت یا منفی طور پر ثابت کرنا حکم کہلاتا ہے، مثلاً سورج چمک رہا ہے یا نہیں چمک رہا ہے، پانی گرم ہے یا گرم نہیں ہے۔ اصطلاح میں حکم سے مراد یہ ہے کہ مکلّف بندوں کے افعال کا واجب، مندوب، حرام، مکروہ، مباح، صحیح، فاسد یا باطل ہونا معلوم ہو[۲]۔

لفظ فقہ کے اطلاق کی صحت کے لیے تمام شرعی احکام کا علم شرط نہیں ہے۔ چنانچہ بعض شرعی احکام کے علم کو بھی اسی طرح فقہ کہتے ہیں، جس طرح جملہ شرعی احکام کو علم فقہ کہتے ہیں۔ فقہ کے عالم کو فقیہ کہتے ہیں جب تک اس میں استنباط احکام کا ملکہ ہو۔ [لفظ فقیہ کا اطلاق مجتہد پر بھی ہوتا ہے۔ ابتدا میں فقیہ اس کو کہتے تھے جس کو استنباط احکام کا ملکہ حاصل ہوتا تھا]۔

۱۔ بیضاوی، منهاج الوصول، ص۲۲؛ آمدی، الإحكام في أصول الأحكام ۱: ۷

۲۔ محمد سلام مدکور، مباحث الحکم، ص۵

فقہ کی اس تعریف میں احکام کے ساتھ شرعی ہونے کی قید اس لیے بڑھائی گئی ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ ان احکام کی نسبت شریعت کی طرف ہے۔ یعنی وہ اس سے براہ راست یا بالواسطہ ماخوذ ہیں۔ اس لیے اس کی تعریف میں عقلی احکام داخل نہیں، جیسے اس بات کا علم کہ کل جز سے بڑا ہوتا ہے اور یہ کہ ایک دو کا آدھا ہے اور یہ کہ دنیا حادث ہے۔ اسی طرح اس تعریف میں حسی احکام بھی داخل نہیں، یعنی وہ احکام جو حسی طریقے سے ثابت ہیں، جیسے اس بات کا علم کہ آگ جلاتی ہے۔ نیز اس میں وہ احکام داخل نہیں جو تجربے سے ثابت ہوتے ہیں، جیسے اس بات کا علم کہ زہر مہلک ہے، ایسے ہی اس تعریف سے وضعی احکام بھی خارج ہیں، یعنی وہ قاعدے اور ضابطے جو کسی فن کے لیے اس کے بنانے والے نے وضع کیے ہیں، جیسے یہ قاعدہ کہ کان مبتدا کو رفع دیتا ہے اور خبر کو نصب۔

ان شرعی احکام کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ عملی ہوں، بندوں کے افعال سے ان کا تعلق ہو، جیسے ان کی نماز، خرید و فروخت اور جرائم، یعنی وہ عبادات اور معاملات سے متعلق ہوں۔ اس لیے اس میں ایسے احکام داخل نہیں جن کا تعلق عقیدے سے ہو، جیسے اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان۔ اس میں وہ احکام بھی داخل نہیں جن کا تعلق اخلاق سے ہو، جیسے سچ کا واجب ہونا اور جھوٹ کا حرام ہونا۔ علم فقہ میں ان احکام سے متعلق بحث نہیں ہوتی۔ عقائد سے متعلق احکام کی بحث علم توحید یا علم کلام میں ہوتی ہے اور اخلاق سے متعلق احکام کی بحث علم اخلاق یا علم تصوف میں ہوتی ہے۔

ان عملی و شرعی احکام کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ غور و فکر اور استدلال کے ذریعے دلائل سے حاصل کیے گئے ہوں۔ اس شرط کا فائدہ یہ ہے کہ احکام کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا علم، رسول اللہ کا علم اور مقلدین کا علم اصطلاح میں فقہ نہیں سمجھا جاتا، اور اس علم کے رکھنے والے کو فقیہ بھی نہیں کہتے، چنانچہ اللہ کا علم اس کی ذات کے لیے لازم ہے، وہ حکم اور دلیل دونوں کو خوب جانتا ہے، رسول اللہ کا علم وحی سے ماخوذ ہے، دلائل سے حاصل شدہ نہیں ہے۔ مقلد کا علم تقلید سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ غور و فکر اور اجتہاد کے ذریعے۔

تفصیلی دلائل سے مراد جزئی دلائل ہیں جن میں سے ہر دلیل کا تعلق کسی خاص مسئلے سے ہوتا ہے اور وہ دلیل اس مسئلے کے بارے میں جو حکم مقرر ہے اس کو بتلاتی ہے۔ مثلاً:

الف: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں)۔ یہ ایک تفصیلی دلیل ہے یعنی جزئی دلیل ہے جو ایک خاص مسئلہ سے متعلق ہے۔ یہ مسئلہ ماؤں کے ساتھ

نکاح کا ہے۔ نیز یہ دلیل ایک مقررہ حکم کو بتلاتی ہے۔ وہ حکم یہ ہے کہ ماؤں کے ساتھ نکاح حرام ہے یعنی حرمت نکاح امہات۔

ب: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الاسراء۱۷: ۳۲] (زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو، کیونکہ وہ بڑی بے حیائی کی بات ہے اور وہ بہت ہی بری راہ ہے)۔ یہ ایک جزئی دلیل ہے جو ایک معین مسئلہ کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ زنا ہے اور یہ اس کے بارے میں ایک خاص حکم کو بتلاتی ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ زنا حرام ہے یعنی حرمت زنا۔

ج: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الانفال۸: ٦٠] ([اے مسلمانوں] تم سے جس قدر ہو سکے کافروں کے مقابلے کے لیے ہر قسم کے سامان جنگ سے اور پلے ہوئے گھوڑوں کے باندھے رکھنے سے تیاری کرتے رہو)۔ یہ ایک جزئی دلیل ہے جو ایک خاص مسئلہ سے متعلق ہے۔ وہ اجتماعی طور پر پوری جماعت کی طرف سے جنگی تیاری کرنا اور قوت پیدا کرنا ہے اور اس کے لیے جو حکم مقرر ہے اس کو بتلاتی ہے، وہ حکم یہ ہے کہ دشمن کو مرعوب کرنے کے لیے طاقت بڑھانا اور خود کو مضبوط بنانا پوری امت پر واجب ہے۔

د: نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: العمد قود* (قتل عمد کی صورت میں قصاص لیا جائے گا)۔ یہ بھی ایک جزئی دلیل ہے جو ایک خاص مسئلہ یعنی قتل عمد سے متعلق ہے اور اس کے حکم کو بتلاتی ہے۔ وہ حکم یہ ہے کہ قتل عمد میں قصاص واجب ہے۔

ھ: اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ دادی کو وراثت کا چھٹا حصہ ملے گا۔ یہ بھی ایک جزئی دلیل ہے جو ایک خاص مسئلے یعنی دادی کی میراث سے متعلق ہے اور اس کے حکم کو بتلاتی ہے، وہ حکم یہ ہے کہ دادی کو چھٹا حصہ ملے گا۔

مندرجہ بالا مثالوں سے معلوم ہوا کہ تفصیلی دلیلیں وہ ہیں جو ہمیں ہر مسئلے کے بارے میں حکم بتلاتی ہیں۔ اسی وجہ سے یہ ایک فقیہ کا موضوع بحث ہیں تا کہ وہ ان دلیلوں سے معلوم ہونے والے احکام کو جان لے۔ ان احکام کے جاننے میں علم اصول فقہ میں جو استنباط کے قاعدے اور استدلال کے طریقے مقرر ہیں وہ ان سے کام لیتا ہے۔ لیکن اصول فقہ کا ایک عالم اور ماہر ان دلائل سے بحث نہیں کرتا، وہ تفصیلی یا جزئی دلیلوں کی بجائے اجمالی

* ابن ابی شیبہ، المصنف، كتاب الديات، باب من قال: العمد قود

یعنی کلی دلیلوں سے بحث کرتا ہے تاکہ وہ کلی احکام کو جان لے، اور ایسے قاعدے اور ضابطے بنائے جنہیں ایک فقیہ جزئی دلیلوں پر منطبق کر کے شرعی حکم معلوم کر سکے۔

۲۔ لقب کے اعتبار سے اصول فقہ کی تعریف

۵۔ لقب کے اعتبار سے اصول الفقہ کی تعریف یہ ہے: هو العلم بالقواعد والأدلة الإجمالية التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه[۱] (اصول فقہ ایسے قواعد (ضابطوں) اور اجمالی دلیلوں کے علم کا نام ہے جن کے ذریعے فقہ کے استنباط تک رسائی ہو) اسی طرح اصول فقہ کا اطلاق خود ان قواعد اور اجمالی دلیلوں پر بھی ہوتا ہے)۔

تشریح

قواعد: قاعدہ کی جمع ہے، قواعد ان کلی ضابطوں کو کہتے ہیں جن کا حکم ان جزئی مسائل پر منطبق ہوتا ہے جو ان کے تحت داخل ہوتے ہیں اور جن کے ذریعے ہم ان جزئیات کا حکم معلوم کرتے ہیں[۲]۔ ذیل میں اس کی چند مثالیں بیان کی جاتی ہیں:

۱۔ یہ ایک مسلم قاعدہ ہے کہ امر (حکم) کسی چیز کے واجب ہونے کو بتلاتا ہے، لیکن اگر کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ ظاہر کرے کہ یہاں امر وجوب کے لیے نہیں ہے تو اس صورت میں امر کا مطلب وجوب نہیں لیا جائے گا۔ اس قاعدے کے تحت جتنی بھی نصوص یعنی قرآن وحدیث کے احکام داخل ہیں ان سب پر اس کا اطلاق ہوگا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة۵: ۱] (اے ایمان والو! قول وقرار (معاہدوں) کو پورا کرو)۔ دوسری جگہ یہ حکم خداوندی ہے: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور۲۴: ۵۶] (نماز کی پابندی رکھو اور زکاۃ ادا کرتے رہو اور پیغمبر کی فرماں برداری کرو)۔

۱۔ ابن نجیم، فتح الغفار بشرح المنار، ص۷؛ محلاوی، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص۷

۲۔ کبھی ان قواعد پر کلی دلیلوں (ادلہ کلیہ) کا اطلاق ہوتا ہے اور جن احکام پر مشتمل ہیں ان پر کلی احکام (احکام کلیہ) کا اطلاق ہوتا ہے، مثلاً 'امر' (حکم) ایک دلیل کلی ہے اور جو حکم واجب ہونے (ایجاب) کو بتلاتا ہے وہ حکم کلی ہے اور جن نصوص میں یہ حکم موجود ہے وہ جزئی دلیلیں (ادلہ جزئیہ) ہیں، اور ان سے استنباط کردہ احکام، جزئی (احکام جزئیہ) کہلاتے ہیں۔

ان دونوں آیتوں میں امر کے صیغے اسی قاعدے کے تحت آئے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں کے لیے یہ صیغے استعمال کیے گئے ہیں وہ واجب ہیں، مثلاً پہلی آیت یہ بتلاتی ہے کہ معاہدوں کو پورا کرنا فرض ہے، دوسری آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز پڑھنا، زکاۃ دینا اور رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کرنا فرض ہے۔

۲۔ یہ بھی ایک مسلم قاعدہ ہے کہ نہی (منع کرنا) کسی چیز کے حرام ہونے کو بتلاتی ہے، لیکن اگر ایسا کوئی قرینہ موجود ہو جو یہ بتلائے کہ نہی تحریم کے لیے نہیں تو اس صورت میں نہی سے مراد حرمت نہیں لی جائے گی۔ یہ قاعدہ ان تمام نصوص پر منطبق ہوتا ہے جو کسی چیز کی ممانعت کرتی ہیں، اور اس سے ان تمام چیزوں کی حرمت معلوم ہوتی ہے جن کے بارے میں نہی کے یہ صیغے استعمال ہوئے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الاسراء ۱۷: ۳۲] (زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء ۴: ۲۹] (اے ایمان والو! تم آپس میں ایک دوسرے کے مال غیر شرعی (ناحق) طریقے پر نہ کھاؤ)۔

ان دونوں آیتوں میں نہی کے صیغے استعمال کیے گئے ہیں۔ پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ زنا حرام ہے اور دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ناجائز طریقے سے لوگوں کا مال کھانا حرام ہے۔

ان قواعد کے ذریعے ایک مجتہد فقہی احکام آسانی سے اخذ کر سکتا ہے، یعنی عمل سے متعلق شرعی احکام ان کی تفصیلی دلیلوں سے نکال سکتا ہے۔ مثلاً ایک مجتہد نماز کے بارے میں حکم معلوم کرنا چاہتا ہے تو وہ قرآن مجید کی آیت ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ کو پڑھتا ہے، اس میں وَأَقِيمُوا (قائم کرو) امر کا صیغہ ہے اور اس میں کوئی قرینہ ایسا موجود نہیں ہے جو یہ بتلائے کہ امر یہاں وجوب کے لیے استعمال نہیں ہوا، تو اس پر وہ یہ قاعدہ منطبق کرتا ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے، اس لیے نماز فرض ہے۔

اجمالی دلیلیں جن سے اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے ان سے شرعی احکام کے مآخذ مراد ہیں، یعنی قرآن مجید، سنت، اجماع اور قیاس۔ ان کے علم سے مراد یہ ہے کہ ایک مجتہد کو ان کی حجیت کے بارے میں علم ہو۔ ان سے استدلال کرنے میں ان کا مرتبہ کیا ہے، نص کی دلالت کس نوعیت کی ہے، اجماع کے معنیٰ اور شرائط کیا ہیں، قیاس کی تعریف، اس کی قسمیں اور اس کی علت کو پہچان کر قیاس کرنے کے طریقے کیا ہیں۔ اس قسم کے اصول جو ان چاروں مآخذ سے متعلق ہیں ان پر ایک مجتہد کو پورا عبور ہونا چاہیے۔

اصولی یعنی اصول فقہ کا عالم اجمالی دلیلوں سے بحث کرتا ہے کہ وہ احکام کو کہاں تک بتلاتی ہیں۔ کسی خاص فقہی حکم پر اس کی نظر نہیں ہوتی۔ اسی طرح وہ ان مقررہ قواعد سے بھی بحث کرتا ہے جو جزئی دلائل سے شرعی احکام نکالنے کے لیے مقرر ہیں۔ فقیہ حکم کی جزئی دلیل سے بحث کرتا ہے تاکہ جزئی احکام ان سے اخذ کر سکے اور استنباط احکام میں ان اصولی قاعدوں سے مدد لیتا ہے جو اس کے لیے مقرر ہیں اور اجمالی دلیلوں اور ان کے مباحث کا بھی اسے علم ہوتا ہے۔

[فقہ اور اصول فقہ میں فرق ایک مثال سے واضح ہو سکتا ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ شریعت میں نماز فرض ہے اور اس کے لیے قرآن مجید میں متعدد آیات موجود ہیں۔ مثلاً ایک آیت یہ ہے: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ یعنی نماز قائم کرو۔ فقہ سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ نماز فرض ہے اور اس کی دلیل قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت ہے، لیکن اصول فقہ سے ہم یہ معلوم کرتے ہیں کہ نماز کی فرضیت قرآن مجید سے ہمیں کیسے معلوم ہوئی؟ یہاں دو امور قابل ذکر ہیں: ایک ماخذ یعنی قرآن مجید جس کے احکام ہمارے لیے حجت ہیں اور دوسرے قرآن مجید سے حکم معلوم کرنے کا طریقہ۔ اس آیت میں نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے جسے نحوی اصطلاح میں امر کہتے ہیں۔ اگر کوئی قرینہ ایسا موجود نہ ہو جس سے یہ پتا چلے کہ امر وجوب کے لیے نہیں ہے تو اس سے وجوب ہی سمجھا جائے گا۔ لہٰذا اصول فقہ میں مآخذ احکام یعنی کتاب، سنت اجماع اور قیاس سے بحث ہوتی ہے اور ان قاعدوں اور ضابطوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے جو ان مآخذ سے احکام اخذ کرنے کے لیے مقرر ہیں۔]

۶۔ اصول فقہ کی غرض وغایت

مذکورہ بالا بیان سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اصول فقہ کا مقصد ایسے قاعدے اور ضابطے بنانا ہے جن کے ذریعے ان شرعی احکام تک رسائی ہو سکے جن کا تعلق عمل سے ہے اور ان پر عمل کر کے ایک مجتہد استنباطِ احکام میں خطاو لغزش سے محفوظ رہ سکے۔

فقہ اور اصول فقہ دونوں کا مقصد متفقہ طور پر شرعی احکام تک رسائی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ علم اصول ہمیں اس رسائی کے طریقے اور استنباط کے قاعدے بتلاتا ہے اور علم فقہ ان طریقوں اور قاعدوں کی روشنی میں جو اصول فقہ میں مقرر ہیں عملاً احکام مستنبط کرتا ہے اور اصول فقہ کے قاعدوں کو اس اخذ احکام پر منطبق کرتا ہے۔

اصول فقہ کی غرض وغایت پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ اب اس کی ضرورت اس لیے باقی نہیں رہی کہ کہا جاتا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے اور یہ تقلید کا دور ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد قیامت تک اپنی شرائط کے

ساتھ باقی رہے گا۔ جن لوگوں نے اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا فتویٰ دیا تھا اس کا پس منظر یہ ہے کہ نااہل لوگوں نے شریعتِ خداوندی کے ساتھ یہ جسارت کی کہ بلاکسی علم و قابلیت کے قرآن و سنت سے احکام مستنبط کرنا شروع کر دیے، جاہل اپنی نفسانی خواہشات سے کام لے کر شرعی قوانین بنانے لگے، ایسے لوگ اجتہاد کے دعوے دار بن بیٹھے جنہیں سوائے اس کے نام کے کچھ بھی معلوم نہ تھا۔ اس موقع پر بعض علما نے اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کا فتویٰ دیا تھا۔

جو شخص اجتہاد کے مرتبے تک نہ پہنچے اس پر فرض ہے کہ اس علم میں مہارت حاصل کرے تاکہ اس کے قاعدوں اور ضابطوں پر مکمل عبور حاصل ہو جائے اور ائمہ کے اقوال اور ان کے مسلکوں کی بنیاد سے واقف ہو جائے۔ اسی طرح ان کے اقوال کا تقابلی مطالعہ کرکے ایک دوسرے پر ترجیح دے سکے اور ان اصولوں اور طریقوں کی روشنی میں جنہیں ائمہ نے احکام کے اخذ کرنے میں اختیار کیا تھا خود بھی قرآن و سنت سے احکام مستنبط کر سکے۔

جس طرح شرعی احکام سے اعتنا کرنے والا شخص اس علم سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اسی طرح وکلا، قاضی حضرات، مدرسین اور ملکی قوانین سے تعلق رکھنے والوں کے لیے بھی اس علم کا سیکھنا ضروری ہے۔ علم اصول فقہ نے بعض اہم اور بنیادی اصول وضع کیے ہیں، جیسے تصور قیاس اور اس کے اصول، نصوص کے معنیٰ سمجھنے کے لیے قاعدے اور ضابطے، الفاظ اور عبارتوں کے اپنے معانی پر دلالت کرنے کے طریقے، اس دلالت کی مختلف صورتیں، مختلف دلیلوں کی صورت میں ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کے قاعدے۔ جو لوگ وضعی قوانین سے دلچسپی رکھتے ہیں اور نصوص کی تفسیر اور احکام تک رسائی چاہتے ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان قاعدوں پر پورا عبور حاصل کریں، قدیم اور جدید زمانوں میں شام، مصر اور عراق اور دیگر ممالک میں قانون کی درس گاہوں میں طلبہ کو اس علم کی خصوصی تعلیم دی جاتی رہی ہے۔

۷۔ علم اصول فقہ کا آغاز اور ارتقا

جس زمانے میں علم فقہ وجود میں آیا، علم اصول فقہ کی ابتدا بھی اسی دور سے ہوئی۔ اس کا سبب یہ تھا کہ فقہ کے لیے اس کے اصول اور ضابطوں کی ضرورت تھی اور انہی اصولوں اور قاعدوں پر اصول فقہ کی بنیاد رکھی گئی۔ اگرچہ زمانہ دونوں کا ایک ہی ہے، لیکن فقہ کی تدوین پہلے ہوئی۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اصول فقہ کے قاعدوں کی تدوین اور اس کے علیحدہ ایک فن کی صورت میں آنے سے پہلے فقہ مدون ہو چکی تھی، اس کے مسائل چھانٹ کے علیحدہ لکھے جا چکے تھے، اس کے قاعدے اور ضابطے بن چکے تھے اور ان سب کو ممتاز حیثیت حاصل ہو چکی تھی۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ اصول فقہ کے قاعدوں کا آغاز فقہ کی تدوین کے بعد ہوا، اور اس سے پہلے ان کا وجود نہ تھا، اور یہ کہ اس سے قبل فقہا ان مقررہ قاعدوں اور ثابت شدہ طریقوں کو استنباط احکام کے سلسلے میں کام میں نہیں لاتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس علم کے قواعد اور طریقے مجتہدین کے ذہنوں میں موجود تھے اور انہی کی روشنی میں وہ چلتے تھے، اگرچہ وہ اس کی تصریح نہیں کرتے تھے۔

مثلاً عبد اللہ بن مسعودؓ جو رسول اللہ ﷺ کے صحابی تھے اور فقیہ بھی، یہ کہتے تھے کہ جس حاملہ عورت کے شوہر کا انتقال ہو گیا ہو اس کی عدت وضع حمل یعنی بچے کی پیدائش کے ساتھ ہی ختم ہو جائے گی۔ وہ اپنے اس قول کی تائید میں قرآن مجید کی یہ آیت پیش کرتے تھے: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق ۶۵: ۴] (حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے پیٹ کا بچہ جن لیں)۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ سورۂ طلاق جس میں یہ آیت ہے سورۂ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے اور سورۂ بقرہ میں اس عورت کی عدت کے بارے میں جس کا شوہر مر جائے ایک دوسری آیت ہے: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرۃ ۲: ۲۳۴] (جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ بیویاں اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔ اس استدلال سے ان کا اشارہ فقہ کے ایک قاعدے کی طرف تھا۔ وہ قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم بعد میں نازل ہو وہ اسی مسئلے سے متعلق پہلے حکم کو منسوخ کر دیتا ہے۔ *

اب تک دستور یہی رہا ہے کہ چیز پہلے وجود میں آتی ہے اور بعد میں مدون ہوتی ہے۔ تدوین اس کے وجود کو بتلاتی ہے خود اس کو وجود نہیں بخشتی۔ جیسے علم نحو و منطق میں ہوا ہے۔ عرب اپنے کلام میں فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دیتے تھے اور نحو کے اسی قسم کے دوسرے قاعدے علم نحو کی باقاعدہ تدوین سے پہلے بھی جاری وساری تھے۔ اسی طرح علم منطق کی تدوین اور اس کے قاعدوں کی باقاعدہ ترتیب سے پہلے بھی اہل علم آپس میں مباحثے کرتے تھے اور بدیہیات سے استدلال کرتے تھے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ علم اصول فقہ ابتدا ہی سے ہمیشہ فقہ کے ساتھ رہا اور دونوں لازم وملزوم کی حیثیت سے ساتھ ساتھ چلتے رہے، بلکہ فقہ کے آغاز سے پہلے بھی یہ علم موجود تھا کیونکہ اس میں استنباطِ احکام کے قوانین ہوتے ہیں اور مختلف آرا کے جانچنے کے لیے یہ میزان کا کام دیتا ہے۔ تاہم فقہ سے پہلے اس کی تدوین کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس علم کے قاعدوں کے بارے ہی

---

* عبید اللہ بن مسعود، شرح التوضیح ۱: ۳۹

میں چنداں بات کرنے کی ضرورت نہ تھی، نہ کہ اس کی تدوین کی۔ عہد نبوی میں خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی بیان احکام اور فتوے کے لیے مرجع و مرکز کی حیثیت رکھتی تھی۔ اس کے لیے وہاں اجتہاد اور فقہ کے لیے کوئی محرک نہ تھا اور جب سرے سے اجتہاد ہی مفقود ہو تو استنباط کے طریقوں اور اس کے قواعد کی کوئی ضرورت بھی نہیں رہتی۔[تاہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن وسنت میں کسی مسئلہ کے بارے میں حکم موجود نہ ہونے کی صورت میں حکم معلوم کرنے کے طریقوں کی طرف خود ہی راہنمائی فرمائی۔ آپ کے زمانے میں صحابہؓ کے درمیان بعض مسائل میں اختلاف ہوا تو اس کا فیصلہ یا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا یا پھر وسعت کے پیش نظر اس میں اجتہاد کی گنجائش رہنے دی اور یہی چیز آپ کی وفات کے بعد فقہاء کے درمیان اختلاف کا سبب بنی]۔

۸۔ نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد نئے نئے واقعات پیش آئے۔ اس لیے کتاب وسنت سے ان کے احکام کے استنباط اور اجتہاد کے ذریعے ان واقعات کا مقابلہ کرنا ضروری تھا۔ تاہم فقہاء صحابہؓ نے اجتہاد کے اصولوں اور استدلال کے طریقوں پر گفتگو کرنے کی ضرورت نہ سمجھی، کیونکہ عربی ان کی مادری زبان تھی وہ اس کے اسلوب اور ضابطے خوب سمجھتے تھے۔ وہ یہ جانتے تھے کہ عربی کے الفاظ اور عبارتیں اپنے معانی پر کس طرح دلالت کرتی ہیں۔ نیز وہ شریعت کے اسرار، اس کی حکمت، مختلف آیات کے اسباب نزول اور احادیث کے موقع و محل سے خوب واقف تھے۔

استنباطِ احکام میں ان کا طریقہ یہ تھا کہ جب حکم دریافت کرنے کے لیے کوئی واقعہ ان کے سامنے پیش کیا جاتا تو پہلے وہ اس کا حکم قرآن مجید میں تلاش کرتے، اگر اس میں نہ ملتا تو سنت کی طرف رجوع کرتے اور اگر سنت میں بھی نہ ملتا تو پھر وہ شریعت کے ان مقاصد کی روشنی میں اجتہاد کرتے جو انہیں پہلے سے معلوم تھے یا وہ نصوص جن کی طرف کوئی اشارہ نکلتا تھا۔ اجتہاد کرنے میں انہیں کوئی دقت پیش نہ آتی تھی، اس لیے انہیں اس کے قواعد مدون کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی۔ علاوہ ازیں مدت دراز تک آنحضرت ﷺ کی صحبت میں رہنے کے سبب ان میں ایک فقہی ذوق اور ملکہ پیدا ہو گیا تھا۔ نیز ذہن کی تیزی، نفس کی پاکیزگی اور فہم کی رسائی میں وہ دوسروں سے ممتاز تھے۔

صحابہ کرامؓ کا دور بھی اسی طرح گزر گیا اور اس دور میں بھی اس علم کے قواعد وضوابط مدون نہیں ہوئے، نیز تابعینؒ بھی انہی کے نقش قدم پر چلے۔ انہی کے طریقوں کے مطابق وہ بھی احکام مستنبط کرتے تھے۔ چونکہ تابعین کا زمانہ بھی عہد نبوی سے قریب تھا اور ان کو صحابہؓ کی صحبت بھی ملی تھی اور انہی سے علم حاصل کیا تھا، اس لیے انہیں بھی استنباطِ احکام کے اصول مدون کرنے کی ضرورت پیش نہ آئی۔

۹۔ تابعین کا زمانہ ختم ہونے کے بعد اسلامی سلطنت وسیع ہوتی گئی اور بے شمار نئے واقعات پیش آنے لگے۔ عربوں کا غیر عربوں کے ساتھ اس طرح اختلاط ہوا کہ اس کے سبب سے عربی زبان اپنی اصلیت کے ساتھ باقی نہ رہ سکی۔ اجتہاد اور مجتہدین کا دور دورہ ہوا۔ استنباط احکام کے متعدد طریقے وضع کیے گئے، بحث مباحثہ میں وسعت پیدا ہوئی، شکوک اور احتمالات بڑھتے گئے۔ ان تمام اسباب کی بنا پر فقہا نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ اجتہاد کے قاعدے، اصول اور ضابطے وضع کیے جائیں تاکہ اختلاف کی صورت میں مجتہدین ان کی طرف رجوع کر سکیں، جو فقہ اور صحیح و درست رائے کے لیے میزان بن سکیں۔ عربی زبان، اس کے اصول ومبادی، شریعت کے معروف مقاصد واسرار، شریعت میں مصالح کی رعایت اور صحابہؓ کے طرز استدلال سے ان قواعد وضوابط کے بنانے میں مدد لی گئی۔ انہی قواعد اور مباحث کے مجموعے کا نام اصول فقہ ہے۔

۱۰۔ یہ علم اپنی مدون شکل میں فقہا کے کلام اور احکام کے بارے میں ان کی توضیحات کے درمیان مختلف جگہوں پر بکھرے ہوئے قواعد کی صورت میں نمودار ہوا۔ ایک فقیہ نے کسی حکم کا ذکر کیا، اس کی دلیل بیان کی اور وجہ استدلال پر گفتگو کی۔ اسی طرح فقہا کے درمیان اختلاف کو اصول فقہ کے ضابطوں سے تقویت پہنچی جن پر ہر فقیہ اپنے نقطۂ نظر کی تائید، اپنے مسلک کو استحکام بخشنے اور اجتہاد میں اپنا ماخذ بیان کرنے کے لیے اعتماد کرتا تھا۔

۱۱۔ کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ پر سب سے پہلے امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد امام ابو یوسفؒ نے کتاب تصنیف کی، لیکن اس موضوع پر ان کی کوئی کتاب یا تحریر ہم تک نہیں پہنچی۔ علما کے درمیان یہ بات مشہور ہے کہ اس علم کو سب سے پہلے جس نے مدون کیا اور اس پر باقاعدہ کتاب تصنیف کی وہ امام محمد بن ادریس شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) ہیں۔* اس موضوع پر انہوں نے اپنا مشہور اصولی رسالہ تصنیف کیا۔ اس میں انہوں نے قرآن مجید، اس کے احکام کی توضیحات، سنت سے قرآن کی تفسیر، اجماع، قیاس، ناسخ ومنسوخ، امر ونہی، خبر واحد سے استدلال وغیرہ جیسے اصولی موضوعات پر گفتگو کی ہے۔ اس رسالے میں ان کا اسلوب بڑا دقیق و عمیق ہے۔ انہوں نے اپنے نظریات کی تائید میں دلائل پیش کیے ہیں اور عجیب وغریب پختہ اور علمی انداز میں اپنے مخالفین کے نظریات پر بحث کی ہے۔

---

* علامہ محمد شہابی خراسانیؒ نے اپنی تصنیف فوائد الأصول کے مقدمے میں جو انہوں نے علامہ شیخ محمد کاظمی خراسانی کی تقریروں (شرح) پر لکھا ہے (ص د۔ھ) کہتے ہیں: "ابن خلکان، ابن خلدون اور کشف الظنون کے مصنف نے یہ تصریح کی ہے کہ اصول فقہ کے موضوع پر سب سے پہلے امام محمد بن ادریس شافعی نے کتاب تصنیف کی، لیکن مجھے ان کی اس بات کا یقین نہیں آتا۔ میرے نزدیک قرین قیاس یہی ہے کہ امام ابو یوسف یعقوب بن ابراہیم نے سب سے پہلے اس موضوع پر کتاب تصنیف کی تھی اور سب سے پہلے انہی کو قاضی القضاۃ کا لقب دیا گیا، وہ امام شافعی سے پہلے اصول پر کتاب تالیف کر چکے تھے۔"

امام شافعیؒ کے بعد امام احمد بن حنبلؒ نے اطاعت رسول پر ایک کتاب لکھی، دوسری ناسخ و منسوخ پر اور تیسری علل پر۔ اس کے بعد اس موضوع پر تصنیف و تالیف کا تانتا بندھ گیا اور علمانے اس پر بے شمار کتابیں لکھیں۔ انہوں نے اس علم کے مباحث کو مرتب کیا، اس کو وسعت دی اور اس میں اضافے کیے۔

۱۲۔ اصول فقہ کے مباحث کے بارے میں علما کے اسالیب

اصول فقہ کے مباحث کے بارے میں علمانے ایک مسلک اختیار نہیں کیا۔ بعض نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ پہلے اصول فقہ کے قاعدے بنائے جائیں اور ان کو منضبط کیا جائے اور ان کی تائید میں دلیلیں پیش کی جائیں اور اس بات کی قطعاً پروا نہ کی جائے کہ ائمہ مجتہدین سے جو فقہی جزئیات منقول ہیں یہ اصول ان کے موافق ہیں یا مخالف۔ اس طریقے میں اصول فقہ پر نظری حیثیت سے بحث کی گئی ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اس علم کے قاعدوں کو اسی طرح بنایا جائے جس طرح بھی دلیل سے ان کی طرف راہنمائی ہوتی ہو۔ ان کو باقاعدہ استدلال کی میزان سمجھا جائے اور مجتہدین کے اجتہادات پر ان کو حاکم (فیصلہ کن) حیثیت دی جائے، نہ کہ خادم کی، یعنی کسی مسلک کے فروعی احکام کی محض تائید کا کام ان سے نہ لیا جائے۔

اس طریقے یا مسلک کو متکلمین کا مسلک یا طریقہ کہتے ہیں۔ معتزلہ، شافعیہ اور مالکیہ نے اسی مسلک کو اختیار کیا۔ اصول فقہ کی تدوین کے ابتدائی مراحل میں فقہ جعفری کے علمانے بھی اس مسلک کو اپنایا تھا، تاہم بعد میں ان کا میلان اس طرف ہو گیا کہ اس طریقے کو ایک دوسرے طریقے کے ساتھ ملا دیا جائے اور وہ یہ ہے کہ ایک مقررہ مسلک کی فروعات کی روشنی میں ان اصولی قاعدوں کو بنایا جائے۔* اس طرح متکلمین کے طریقے کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں عقلی استدلال، فقہی مذاہب کے ساتھ عدم تعصب اور فقہی جزئیات کا کم سے کم ذکر ہو، اگر اتفاقاً ان کو کہیں بیان بھی کیا گیا تو محض تمثیل کے طور پر۔

۱۳۔ بعض علمانے ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا، وہ یہ کہ اصول فقہ کے ایسے قواعد بنائے جائیں جو ائمہ سے منقول فقہی جزئیات کے مطابق ہوں۔ یعنی ان علمانے ایسے قواعد بنائے جن کو انہوں نے دیکھا کہ ان کے لیے ائمہ نے اپنے اجتہاد اور استنباطِ احکام میں ان کی رعایت کی ہے اور جو فروع ان سے منقول ہیں، ان میں انہوں نے انہیں ملحوظ رکھا ہے۔ علمائے احناف کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ انہوں نے اس طریقہ کو اختیار کیا، اسی وجہ سے اس کو حنفی اسلوب یا حنفی طریقہ کہا جاتا ہے۔

---

* محمد ابوزہرہ، محاضرات في أصول الفقه الجعفري، ص ۲۲

اس طریقہ کو عملی حیثیت سے امتیاز حاصل ہے، حنفی مسلک کے ائمہ سے جو فروع منقول ہیں، یہ طریقہ ان کی عملی تطبیق کا مطالعہ ہے۔ ان علمانے اپنے ائمہ سے منقول فقہی جزئیات کی روشنی میں ایسے قواعد وضع کیے جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ ان ائمہ نے اپنے اجتہاد اور استنباط احکام میں ان کو ملحوظ رکھا تھا۔ اس وجہ سے یہ طریقہ ایک فقہی مسلک کی جزئیات کے قواعد کو تقویت دیتا ہے اور اجتہاد میں ان ائمہ کے مسلک کا دفاع کرتا ہے۔ اسی طرح یہ طریقہ فروع کے زیادہ لائق ہے اور فقہ سے براہ راست متعلق ہے، جیسا کہ ابن خلدون نے کہا ہے، یعنی پہلا طریقہ نظری ہے اور دوسرا تطبیقی۔ *

۱۴۔ ان دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ بھی ہے۔ اس میں ان دونوں طریقوں کو جمع کیا گیا ہے اور دونوں مسلکوں کی خوبیوں کو یکجا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ واضح الفاظ میں یوں سمجھیے کہ اس طریقے میں اصول فقہ کے وہ مجرد اصولی قواعد بھی ہیں جو دلیل پر مبنی ہیں اور استنباطِ احکام کے لیے میزان کی حیثیت رکھتے ہیں اور رائے اور اجتہاد پر مبنی مسائل کے لیے معیار ہیں اور ان کی حیثیت حاکم ومنصف کی ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ اس طریقے میں ائمہ مجتہدین سے منقول فقہی فروع کی طرف بھی توجہ دی گئی ہے اور ان اصولوں کو بھی بیان کیا گیا ہے جن پر فروع مبنی ہیں اور قواعد کو فروع کے ساتھ تطبیق دی گئی ہے اور ان کے ساتھ مربوط کیا گیا ہے اور ان اصول سے ان کی تائید حاصل کی گئی ہے۔ اس طریقے کو بھی مختلف مسالک کے علمانے اختیار کیا ہے۔ جیسے شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ، جعفریہ اور حنفیہ۔

۱۵۔ متکلمین کے طریقے پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں سے مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں:

۱۔ امام الحرمین عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی الشافعی (م ۴۱۳ھ) / کتاب البرهان

۲۔ ابو حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی (م ۵۰۵ھ) / المستصفى من علم الأصول

۳۔ ابو الحسین محمد بن علی البصری المعتزلی (م ۴۳۶ھ) / المعتمد

۴۔ فخر الدین الرازی الشافعی (متوفی ۶۰۶ھ) / المحصول۔ یہ کتاب مندرجہ بالا تین کتابوں کا خلاصہ ہے۔

۵۔ سیف الدین آلامدی الشافعی (م ۶۳۱ھ) / الإحكام في أصول الأحكام۔ آمدی نے ان سب کتابوں کی تلخیص کی ہے اور ان پر اضافے کیے ہیں۔

---

* مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۵۵

- حنفی طریقے پر اصول فقہ پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سے چند مشہور یہ ہیں:

۱۔ ابو بکر احمد بن علی الجصاص (م ۳۷۰ھ) / أصول الجصاص (الفصول في الأصول)

۲۔ ابوزید عبد اللہ بن عمر الدبوسی (م ۴۳۰ھ) / تقويم الأدلة

۳۔ فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی (م ۴۸۲ھ) / أصول البزدوي

۴۔ عبد العزیز بن احمد البخاری (م ۷۳۰ھ): كشف الأسرار۔ یہ کتاب اصول بزدوی کی شرح ہے۔

- وہ کتابیں جو اس طریقے کے مطابق لکھی گئی ہیں جس میں متکلمین اور حنفیہ دونوں کے طریقوں کو جمع کیا گیا ہے یہ ہیں:

۱۔ مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی الحنفی (م ۶۹۴ھ) / بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوى والإحكام۔ اس کتاب میں اصول بزدوی اور آمدی کی کتاب الإحکام کو جمع کیا گیا ہے۔

۲۔ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود الحنفی (م ۷۴۷ ھ) / التنقيح، اور اس کی شرح التوضيح۔ اور التوضیح کی شرح التلويح جس کے مصنف سعد الدین مسعود بن عمر التفتازانی الشافعی (م ۷۹۲ھ) ہیں۔

۳۔ تاج الدین عبد الوہاب بن علی السبکی الشافعی (م ۷۷۱ھ) / جمع الجوامع، [محلی، بنانی اور عطار نے اس کے حواشی و شروح لکھی ہیں]۔

۴۔ ابن الہمام محمد بن عبد الواحد السیواسی الحنفی (م ۸۶۱ھ) / التحرير۔ اس کی شرح ان کے شاگرد محمد بن امیر الحاج (م ۸۷۹ھ) نے لکھی، اس کا نام التقرير والتحبير ہے۔

۵۔ محب اللہ بن عبد الشکور البہاری الحنفی (متوفیٰ ۱۱۱۹ھ) نے مسلّم الثبوت لکھی ہے جس کی شرح علامہ عبد العلی محمد بن نظام الدین نے جو بحر العلوم کے نام سے مشہور تھے لکھی ہے، اس کا نام فواتح الرحموت ہے۔

- اصول فقہ پر جعفری علما کی چند کتابیں یہ ہیں:

۱۔ سید شریف مرتضیٰ (م ۴۳۶ھ) / الذريعة إلى أصول الشريعة

۲۔ ابو جعفر محمد بن علی الطوسی (م ۴۶۰ھ) / عدة الأصول

۳۔ ابوالحسین الجیلانی / کتاب القوانین۔ یہ متاخرین میں سے ہیں، ۱۲۰۵ھ میں یہ کتاب تصنیف کی۔

۴۔ محمد مہدی الخالصی الکاظمی / کتاب العناوین۔ یہ معاصرین میں سے ہیں، ۱۳۴۱ھ میں یہ کتاب تصنیف کی۔

۱۶۔ ترتیب موضوعات

اوپر آپ یہ پڑھ چکے ہیں کہ اصول فقہ کے موضوعات حکم شرعی، اس کی دلیل، طریق استنباط، مجتہد، اور مجتہد کے شرائط اور اہلیت وغیرہ ہیں۔ اس لیے ہم نے اس کتاب میں مندرجہ ذیل طریقے سے موضوعات پر بحث کی ہے:

۱۔ باب اول: مباحث حکم

۲۔ باب دوم: ماخذ احکام، ان کو ادلۂ احکام بھی کہا جاتا ہے

۳۔ باب سوم: استنباطِ احکام کے طریقے، ان کے قاعدے اور ضابطے اور اس سے متعلق جو بھی اصول ہیں، جیسے ترجیح اور ناسخ و منسوخ کے قواعد وغیرہ

۴۔ باب چہارم: اجتہاد، اس کی شرائط، مجتہد، تقلید اور اس کی تعریف

باب اوّل

مباحثِ حکم

فصل اول

حکم اور اس کی اقسام

پہلی مبحث: حکم کی تعریف اور اس کی بنیادی اقسام

۱۷۔ فقہ اور اصول الفقہ دونوں کی غرض وغایت حکم شرعی کا جاننا ہے لیکن علم اصول فقہ حکم شرعی کو اس اعتبار سے دیکھتا ہے کہ اس کے وہ قاعدے اور طریقے کیا ہیں جن کے ذریعے اس تک رسائی ہوتی ہے، جبکہ علم فقہ اس کو استنباط کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ یعنی علم اصول فقہ نے حکم شرعی کے پہچاننے کے لیے جو اصول وضع کیے ہیں علم فقہ ان کو تطبیق دے کر مآخذ احکام سے شرعی حکم عملاً اخذ کرتا ہے۔

علمائے اصول کے نزدیک حکم کی تعریف یہ ہے: الحکم هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع * (حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو مکلّف بندوں کے افعال سے متعلق ہو، اس میں خواہ مطالبہ پایا جائے، اختیار دیا گیا ہو یا سبب اور شرط وغیرہ بیان کیے گئے ہوں)۔

اللہ تعالیٰ کے خطاب سے مقصود ان کا براہ راست کلام قرآن مجید ہے یا بالواسطہ کلام، یعنی سنت، اجماع اور وہ تمام شرعی دلیلیں جو شارع نے حکم کے پہچاننے کے لیے مقرر کی ہیں خطاب اللہ میں داخل ہیں، سنت سے ہر وہ چیز مراد ہے جو دین کا حکم (تشریع) بتانے کے لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوئی، یعنی آپ کے اقوال، افعال اور تقریر (سکوت) جن کی حیثیت تشریعی ہو۔ سنت کا تعلق بھی بالواسطہ کلام الٰہی سے ہے کیونکہ اس کی بنیاد الہام پر ہے جو اللہ کی طرف سے آپ پر ہوتا تھا، اسی لیے سنت کو وحی خفی کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم ۵۳: ۳-۴] (نہ ہی اپنی نفسانی خواہش سے کوئی بات بنا کر کہتے ہیں، وہ (ان کا فرمان) تو صرف وحی ہے جو ان کی طرف بھیجی جاتی ہے)۔

اجماع کے لیے کتاب وسنت سے کوئی نہ کوئی دلیل ضرور ہونی چاہیے۔ اس اعتبار سے یہ بھی کلام الٰہی سے تعلق رکھتا ہے۔ یہی حال بقیہ دلیلوں کا بھی ہے۔ یہ سب اللہ تعالیٰ کے خطاب کو ظاہر کرتی اور شرعی حکم کو بتلاتی ہیں، لیکن اس کو ثابت نہیں کرتیں۔ اس کا ثبوت براہ راست کتاب وسنت سے ہی ہوتا ہے۔

---

* شوکانی، إرشاد الفحول، ص۵

- اقتضاء (جس کا ترجمہ ہم نے مطالبہ کیا ہے،) اس سے مراد یہ ہے کہ کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے کا مطالبہ کیا جائے۔ خواہ یہ مطالبہ کسی چیز کو لازم کرے یا ترجیح کا متقاضی ہو۔
- تخییر (جس کا ترجمہ ہم نے اختیار دینا کیا ہے) سے مراد یہ ہے کہ کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے کو برابر بتایا گیا ہو، ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہو۔ بندے کو اس کام کے کرنے یا چھوڑنے کی پوری آزادی ہو، اس کو کرنے یا نہ کرنے کا مکمل اختیار ہو۔
- وضع (جس کو ہم نے سبب شرط وغیرہ سے ظاہر کیا ہے) سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز کو دوسری چیز کے لیے سبب، شرط یا مانع بتایا گیا ہو۔*

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة۵: ۱] (اے ایمان والو! قول و قرار (معاہدوں) کو پورا کرو)۔ یہ ایک شرعی حکم ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ایک خطاب ہے اور مکلّف بندوں کے افعال سے اس کا تعلق ہے۔ اس میں ان سے یہ مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ اپنے معاہدوں کو پورا کریں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الاسراء۱۷: ۳۲] (زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو، کیونکہ وہ بڑی بے حیائی کی بات ہے اور وہ ایک بہت بری راہ ہے)۔ یہ ایک حکم شرعی ہے۔ یہ شارع کی طرف سے ایک خطاب ہے اور اس میں ایک فعل یعنی زنا سے بچنے کے لیے حکم دیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة۵: ۲] (جب تم حلال ہو جاؤ (احرام کھول دو) تو پھر شکار کر لیا کرو (شکار کر سکتے ہو)۔ یہ بھی ایک شرعی حکم ہے کیونکہ شارع کی طرف سے یہ ایک خطاب ہے، جس میں احرام کھولنے کے بعد شکار کی اجازت دی گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة ۶۲: ۱۰] (پھر جب نماز پوری ہو چکے (تو اختیار ہے کہ) تم زمین پر چلو پھرو)۔ یہ بھی ایک شرعی حکم ہے۔ شارع کی طرف سے اس خطاب میں جمعہ کی نماز سے فارغ ہو کر منتشر ہونے اور اپنا کاروبار کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

---

* کسی چیز کا صحیح، باطل یا فاسد ہونا بھی اس میں شامل ہے جس کی تفصیل اپنے موقع پر بیان کی جائے گی۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ﴾ [المائدة۵: ۳۸] (چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت، ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے بطور سزا کے ان کی کمائی کا بدلہ ہے)۔ یہ بھی ایک شرعی حکم ہے، کیونکہ شارع نے اپنے اس خطاب میں چوری کو چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹنے کا سبب مقرر کیا ہے، چوری کرنے والا خواہ مرد ہو یا عورت۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الاسراء۱۷: ۷۸] (آفتاب ڈھلنے کے بعد رات کے اندھیرے ہونے تک نمازیں ادا کیجیے)۔ یہ بھی ایک شرعی حکم ہے کیونکہ شارع کی طرف سے خطاب ہے اور اس میں سورج ڈھلنے کو نماز کے فرض ہونے کا سبب مقرر کیا گیا ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ * (تین شخص مرفوع القلم ہیں [شرعی احکام کے مکلف نہیں ہوتے] سویا ہوا شخص یہاں تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے، بچہ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے اور دیوانہ یہاں تک کہ اس کے ہوش وحواس درست ہو جائیں)۔ یہ بھی ایک شرعی حکم ہے۔ یہ شارع کی طرف سے خطاب ہے، اس خطاب میں شارع نے نیند، کم سنی اور دیوانگی کو احکام کا مکلّف ہونے کے لیے مانع یعنی رکاوٹ ٹھہرایا ہے۔ ان تینوں چیزوں کی موجودگی میں انسان احکام کا مکلّف نہیں ہوتا۔

۱۸۔ علمائے اصول کے نزدیک حکم کی تعریف سے دو باتیں سمجھ آتی ہیں:

اول: اللہ کا وہ خطاب جو مکلّف بندوں کے افعال سے متعلق نہ ہو علمائے اصول کے نزدیک حکم نہیں کہلائے گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات اور صفات سے متعلق خطاب: ﴿إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [العنكبوت۲۹: ۶۲] (اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے)۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا خطاب جمادات سے متعلق: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ [الأعراف۷: ۵۴] (اس نے سورج چاند اور تاروں کو پیدا کیا ہے، جن کا حال یہ ہے کہ وہ سب اس کے حکم کے تابع اور مسخر ہیں)۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا خطاب زمین وپہاڑوں سے متعلق: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا. وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبإ۷۸: ۷-۶] (کیا ہم نے زمین کو فرش اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنایا)۔

* بیہقی، السنن الکبری، کتاب السرقة، باب المجنون يصيب حدا

اللہ تعالیٰ کے بعض ارشادات بندوں کے افعال سے متعلق تو ہیں لیکن ان میں مطالبہ، اختیار اور سبب و شرط وغیرہ نہیں پائے جاتے، جیسے قرآن مجید میں بیان کردہ واقعات میں ہے: ﴿الم. غُلِبَتِ الرُّومُ. فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ. فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم۳۰: ۱-۴] (الم۔ اہل روم مغلوب ہو گئے اس ملک میں جو حجاز کے متصل ہے اور وہ اہل روم اپنے اس مغلوب ہونے کے بعد پھر غلبہ حاصل کر لیں گے چند برسوں میں)۔ اسی طرح مخلوقات پیدا کرنے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات۳۷: ۹۶] (حالانکہ تم کو اور جو کام تم کرتے ہو اس کو اللہ ہی نے پیدا کیا ہے)۔

دوم: علماے اصول کے نزدیک حکم اللہ تعالیٰ کا خود خطاب ہے یعنی نصوص شرعیہ، لیکن فقہا کے نزدیک حکم سے مراد خطاب کا اثر (اور نتیجہ) ہے یعنی خطاب میں جو چیز شامل ہے جسے خطاب کا مشمول بھی کہہ سکتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الاسراء۱۷: ۳۲] (زنا کے قریب بھی نہ پھٹکو)۔ علماے اصول کے نزدیک اس نص کو حکم سمجھا جائے گا، لیکن فقہا کے نزدیک اس خطاب میں نص کا جو اثر ہے، یعنی اس نص شرعی میں جو چیز شامل ہے یعنی حرمت زنا، وہ حکم ہو گا۔

۱۹۔ حکم شرعی کی قسمیں

علماے اصول کے نزدیک حکم کی دو قسمیں ہیں: *

اول: حکم تکلیفی

اس سے مراد وہ حکم ہے جس میں کسی کام کے کرنے یا اس سے رک جانے کا مطالبہ کیا گیا ہو یا کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو۔ اس قسم کو حکم تکلیفی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں انسان کو کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے کی تکلیف دی گئی ہے اور جن چیزوں میں اسے اختیار دیا گیا ہے وہ بھی اسی اصطلاح میں شامل ہیں، کیونکہ اصطلاحات اکثر معنیٰ کے لحاظ سے بنائی جاتی ہیں اور اصطلاح میں کوئی نزاع نہیں ہوتا۔

---

* بعض علماے اصول نے حکم شرعی کی تین اقسام قرار دی ہیں:

أ۔ حکم اقتضائی: وہ حکم جس سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا تقاضا کیا گیا ہو۔

ب۔ حکم تخییری: جس سے کسی کام کے کرنے خواہ نہ کرنے کا مکلف کو اختیار دیا گیا ہو۔

ج۔ حکم وضعی: جس میں کسی چیز کو کسی کام کے لیے سبب شرط یا مانع قرار دیا گیا ہو۔ (الآمدی ۱: ۱۳۷)۔ یہ تقسیم زیادہ مناسب اور حکم کی تعریف سے زیادہ قریب ہے، مگر ہم نے اکثریت کے تتبع میں دوہری تقسیم کو اختیار کیا ہے، کیونکہ یہی معروف و مروج ہے۔

دوم: حکم وضعی

اس سے مراد وہ حکم ہے جس میں ایک چیز کو دوسری چیز کا سبب، شرط یا مانع بتایا گیا ہو۔ اس قسم کو حکم وضعی اس لیے کہا جاتا ہے کہ شارع نے ایک چیز کو سبب، شرط یا مانع بتایا ہے تو یہ اپنی حیثیت سے دو چیزوں کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ شارع نے فلاں چیز کو فلاں چیز کا سبب، شرط یا مانع مقرر کیا ہے۔ ان دونوں قسموں کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔

۲۰۔ حکم تکلیفی اور حکم وضعی کے درمیان فرق

الف۔ حکم تکلیفی میں مکلّف لوگوں سے کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے کا مطالبہ ہوتا ہے یا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے، لیکن حکم وضعی میں اس قسم کا کوئی مطالبہ یا اختیار نہیں ہوتا بلکہ اس کا مقصد صرف یہ بات بیان کرنا ہوتا ہے کہ شارع نے فلاں چیز کے وجود کے لیے فلاں چیز کو سبب، شرط یا مانع بتایا ہے، تاکہ اس شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ حکم شرعی کب ثابت ہوتا ہے اور کب منتفی، اور اس کے لیے اس کے پاس کوئی ثبوت موجود ہو۔

ب۔ حکم تکلیفی میں ایسی چیز کا حکم دیا جاتا ہے جس کے کرنے یا چھوڑنے کی انسان میں طاقت ہو اور وہ اس کی قدرت و استطاعت کے حدود میں داخل ہو۔ اس لیے کہ ایک شخص کو جو حکم دیا جارہا ہے اس سے مقصود اس کی تعمیل ہے، اگر وہ حکم اس کی طاقت سے باہر ہو تو اس کا حکم دینا بے کار ہے اور شارع کا کوئی حکم حکمت کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لیے شارع ایسا حکم کبھی نہیں دے سکتا جو انسان کی طاقت سے باہر ہو۔ اس لیے شریعت میں یہ قاعدہ مقرر ہے: لا تکلیف إلا بمقدور (انسان کو صرف اس چیز کا مکلف بنایا گیا ہے جس کی اس میں استطاعت ہے)۔

حکم وضعی کے موضوع میں یہ بات نہیں ہے کہ وہ مکلّف کی قدرت میں ہو، کیونکہ اس کا مقصد دو چیزوں کے درمیان رابطہ بتلانا ہے۔ اس کا مقصد تکلیف یعنی حکم دینا نہیں ہے جس کی وہ تعمیل کرے۔ اس لیے بعض وضعی احکام ایسے ہیں جو انسان کی قدرت میں ہیں اور بعض اس کی قدرت سے باہر ہیں، لیکن جب وہ موجود ہوتے ہیں تو ان کا اثر ضرور مرتب ہوتا ہے۔

مثلاً چند وہ وضعی احکام جو مکلّف کی قدرت میں ہیں یہ ہیں: چوری، زنا اور ایسے ہی دوسرے جرائم۔ شارع نے ان کو ان کے مسبّبات کے لیے اسباب مقرر کیا ہے۔ چنانچہ چوری کو چور کا ہاتھ کاٹنے کا سبب مقرر کیا ہے اور زنا کو زانی کو کوڑے لگانے کا یا رجم کرنے کا سبب مقرر کیا گیا ہے۔ یہی حال باقی جرائم کا ہے۔ یہی قاعدہ جملہ عقود اور تصرفات یعنی معاہدوں اور لین دین کے معاملات میں جاری ہوگا کہ یہ اپنے شرعی نتائج واثرات کے اسباب ہیں۔

چنانچہ بیع یعنی فروخت کسی چیز کی ملکیت کے منتقل ہونے کا سبب ہے، نکاح سے زوجین ایک دوسرے کے لیے حلال ہو جاتے ہیں اور دونوں کے ایک دوسرے پر حقوق واجب ہوتے ہیں، گواہوں کی موجودگی نکاح کی صحت کے لیے شرط ہے، اسی طرح وضو نماز درست ہونے کے لیے شرط ہے۔ اس لیے نکاح بغیر گواہوں کے درست نہ ہوگا اور نماز بغیر وضو کے۔ اگر کوئی شخص اپنے ایسے رشتہ دار کو قتل کر دے جس کی وراثت میں اس کا حصہ ہے تو یہ قتل اس شخص کو وراثت ملنے سے مانع ہوگا۔ یعنی قاتل کو مقتول کی میراث سے محروم کر دیا جائے گا۔ اسی طرح وہ شخص جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وصیت کرنے والے کو قتل کر دے تو یہ قتل وصیت کے نفاذ سے مانع ہوگا اور اس قاتل کو وصیت کے مطابق کوئی چیز نہیں دی جائے گی۔

وہ وضعی احکام جو انسان کی قدرت سے باہر ہیں: ماہِ رمضان کا آنا وجوب صوم کا سبب ہے، سورج کا ڈھلنا ظہر کی نماز کا سبب ہے، قرابت داری میراث کا سبب ہے۔ یہ سارے اسباب انسان کی قدرت سے باہر ہیں۔ بالغ ہونا ولایتِ نفس کے ختم ہونے کی شرط ہے۔ یعنی بالغ ہونے کے بعد آدمی کو اپنے نفس پر خود اختیار ہوتا ہے اور ولی کی ولایت ختم ہو جاتی ہے۔ سن رشد کو پہنچنا بعض معاملات میں نفاذ تصرف کے لیے شرط ہے لیکن بلوغ اور سن رشد انسان کی قدرت سے باہر ہیں۔ اگر باپ اپنے بیٹے کو قصداً قتل کر دے تو اس کا باپ ہونا (ابوۃ) اس کے قصاص سے مانع ہے، یعنی باپ سے اپنے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ دیوانگی (جنون) دیوانے کو مکلف ہونے اور کسی قسم کا معاملہ کرنے سے مانع ہے۔ اگر وارث کے حق میں وصیت کی جائے اکثر فقہا کے نزدیک اس کا وارث ہونا نفاذ وصیت سے مانع ہوگا۔ یہ سارے موانع (رکاوٹیں) مکلّف کی قدرت سے باہر ہیں۔

دوسری مبحث

حکم تکلیفی کی اقسام

۲۱۔ اکثر علمانے حکم تکلیفی کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے، * وہ یہ ہیں:

۱۔ ایجاب: اس کا مطلب یہ ہے کہ شارع مکلّف سے کسی کام کے کرنے کا اس طرح مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے لازمی اور حتمی ہو اور اس کی تکمیل مکلّف کے لیے ہر حال میں ضروری ہو۔ مکلّف کے فعل میں اس کا اثر وجوب یعنی لازمی ہونا ہے اور خود یہ فعل جس کے کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے واجب ہو گا۔

۲۔ ندب: اس سے مراد یہ ہے کہ شارع مکلّف سے کسی کام کے کرنے کا اس طرح مطالبہ کرے کہ اس کا کرنا اس کے لیے قابل ترجیح، بہتر اور افضل ہو، لازمی اور حتمی نہ ہو۔ مکلّف کے فعل میں اس کا اثر محض اس کی سفارش، تعریف اور ترجیح (ندب) بتلانا ہے، ایسے فعل کو مندوب کہا جاتا ہے۔

۳۔ تحریم: اس سے مراد یہ ہے کہ شارع مکلّف سے کسی فعل سے رک جانے کا اس طرح مطالبہ کرے کہ وہ لازمی اور حتمی ہو۔ مکلّف کے فعل میں اس کا اثر اس فعل کی حرمت یعنی حرام اور ممنوع ہونے کو بتلاتا ہے اور ایسے فعل کو جس سے روکنا مقصود ہوتا ہے حرام یا محرم کہا جاتا ہے۔

۴۔ کراہت: اس سے مراد یہ ہے کہ شارع مکلّف سے کسی فعل سے رک جانے کا اس طرح مطالبہ کرے کہ اس کا چھوڑنا محض قابل ترجیح ہو، نہ کہ حتمی اور لازمی۔ مکلّف کے فعل میں اس کا اثر کراہت ہے اور ایسے فعل کو جسے چھوڑنا مقصود ہو مکروہ کہتے ہیں۔

۵۔ اباحت: اس سے مراد یہ ہے کہ شارع مکلّف کو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں اختیار دے اور چھوڑنے یا کرنے میں ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہو، مکلّف کے فعل میں اس کا اثر اباحت ہے، یعنی کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہے اور ایسے فعل کو جس میں مکلّف کو اختیار دیا گیا ہو، مباح کہتے ہیں۔

اس تقسیم سے یہ ظاہر ہے کہ جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں، واجب اور مندوب۔ جس کے چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں: حرام اور مکروہ۔ اور کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے میں اختیار دیا گیا ہو تو اس کی ایک ہی قسم ہے مباح۔ ذیل میں ہم علیحدہ علیحدہ ان اقسام پر مفصل گفتگو کریں گے:

---

* احناف نے اس کو سات قسموں میں تقسیم کیا ہے: فرض، واجب، مندوب، حرام، مکروہ تحریمی، مکروہ تنزیہی اور مباح

ا۔ واجب

۲۲۔ جیسا کہ ہم پہلے پڑھ چکے ہیں کہ شریعت میں واجب کی تعریف یہ ہے کہ شارع مکلف سے کسی فعل کے کرنے کا اس طرح مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے لازمی اور حتمی ہو۔ اور اس کے چھوڑنے والے کی مذمت کی جائے اور مذمت کے ساتھ وہ سزا کا مستحق ہو اور اس فعل کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور تعریف کے ساتھ وہ ثواب کا مستحق ہو۔ اس فعل کا لازمی ہونا صیغہ طلب سے سمجھا جاتا ہے، جیسے امر کا صیغہ، جو وجوب کو بتلاتا ہے یا کسی فعل کے چھوڑنے پر اگر کوئی سزا مقرر کی گئی ہو تو اس سے بھی واجب کے حکم کا پتا چلتا ہے۔ چنانچہ نماز پڑھنا، والدین کے ساتھ حسن سلوک اور معاہدوں کو پورا کرنا وغیرہ ایسے افعال ہیں جو واجب ہیں اور شارع نے ان کے کرنے کو لازمی بتلایا ہے اور ان کو چھوڑنے پر سزا کا مستحق قرار دیا ہے۔

جمہور فقہا کے نزدیک فرض اور واجب دونوں ایک ہی چیز ہیں، ان کے درمیان کوئی فرق نہیں، لیکن احناف ان دونوں کے درمیان اس دلیل کے لحاظ سے فرق کرتے ہیں جس سے اس فعل کا لازمی ہونا ثابت ہے۔ اگر دلیل ظنی ہے یعنی اس میں کوئی شبہہ ہے، جیسے خبر واحد جس سے قربانی کا وجوب ثابت ہے تو ایسے فعل کو وہ واجب کہتے ہیں۔ اگر دلیل قطعی ہے یعنی اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے، جیسے قرآن مجید کی وہ نصوص یعنی واضح آیات جو نماز کو مکلف کے لیے لازمی بتاتی ہیں تو وہ ان کے نزدیک فرض ہیں۔

احناف اس فعل کے لازمی ہونے کی دلیل کو دیکھتے ہیں اور پھر یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ یہ فعل فرض ہے یا واجب۔ جمہور صرف فعل کو دیکھتے ہیں کہ وہ مکلف پر لازم ہے، یا نہیں قطع نظر اس سے کہ اس کے لازمی ہونے کی دلیل قطعی ہے یا ظنی۔ اس لیے انہوں نے فرض اور واجب کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور ان کے نزدیک ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔

حنفی فقہا کے نزدیک اس فرق کا اثر یہ ہے کہ واجب کی صورت میں اس فعل کا لازمی ہونا فرض کے مقابلے میں کم ہوتا ہے۔ اس لیے واجب کے چھوڑنے کی سزا فرض کے چھوڑنے کی سزا سے کم ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ فرض کا منکر کافر ہو جاتا ہے، لیکن واجب کا منکر کافر نہیں ہوتا۔

ہمارے نزدیک یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں ہے۔ احناف جمہور کے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ فرض واجب کی طرح ہوتا ہے، یعنی دونوں سے مقصود اس فعل کا حتمی طور پر لازم ہونا ہے اور دونوں کا چھوڑنے والا مذمت اور سزا کا مستحق قرار پاتا ہے۔ جمہور بھی اس بات پر احناف سے متفق ہیں کہ دونوں سے مقصود کسی فعل کے

حتمی ولازمی طور پر کرنے کا مطالبہ کرنا ہے، جس کی دلیل کبھی قطعی ہوتی ہے اور کبھی ظنی[۱] اور فرض کا منکر کافر ہوتا ہے، اس کے باوجود جمہور فرض اور واجب کو برابر سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مکلّف پر لازم ہے اور ان کے چھوڑنے پر وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں کے ایک چیز ہونے کے لیے اتنا ہی کافی ہے۔

اگر دیکھا جائے فرض میں لازم ہونے کی قوت و دلیل زیادہ ہے، سزا زیادہ سخت ہے اور اس کا منکر کافر سمجھا جاتا ہے، جبکہ واجب میں یہ باتیں نہیں ہیں، لیکن اس طرح کے امور اس فعل کی حقیقت اور ماہیت سے خارج ہیں جو مکلّف پر لازم کیا گیا ہے اور جس کو واجب کہا جاتا ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ شارع کے خطاب کا تقاضا یہ ہے کہ اس فعل کے حتمی ولازمی طور پر کرنے کا مکلّف سے مطالبہ کیا جائے۔ اس لیے یہ اختلاف محض لفظی ہے اور اس کا تعلق تفصیلی دلیل سے ہے، یعنی ان امور کا لحاظ کرنا فقہی مسئلہ ہے نہ کہ اصولی۔ اس کے لازمی و حتمی ہونے میں علمائے اصول کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور فقہا کے درمیان بھی کوئی حقیقی اختلاف نہیں[۲]۔

۲۳۔ واجب کی قسمیں

واجب کی تقسیم مختلف حیثیتوں سے کی جاسکتی ہے۔ ایک تقسیم وقت ادا کی حیثیت سے ہے؛ دوسری تقسیم مقدار کے تعین اور عدم تعین کے لحاظ سے ہے؛ تیسری خود تعین واجب اور عدم تعین واجب کے اعتبار سے ہے؛ اور چوتھی تقسیم ان لوگوں کے لحاظ سے ہے جن سے اس کے ادا کرنے کا مطالبہ کیا جارہا ہے۔ ذیل میں ہم ان میں سے ہر تقسیم پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کریں گے:

۲۴۔ واجب بلحاظ وقت ادا

اس لحاظ سے اس کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ واجب مطلق ۲۔ واجب مقید

واجب مطلق سے مراد یہ ہے کہ شارع کوئی وقت متعین کیے بغیر کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کرے۔ اس صورت میں مکلّف کو یہ اختیار ہوگا کہ جس وقت وہ چاہے اس کو ادا کرے اور جب بھی وہ اس کو ادا کرلے گا اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی، تاخیر میں اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ تاہم مناسب یہ ہے کہ اس کام کے کرنے میں وہ جلدی کرے، کیونکہ مدت عمر کا کسی کو علم نہیں۔ کوئی شخص نہیں جانتا کہ کس وقت اس کی موت واقع ہو

۱۔ غزالی، المستصفی ۱: ۶۶

۲۔ محمد بخیت مطیعی، سلّم الوصول ۱: ۷۶

جائے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے رمضان کے روزے کسی مجبوری یا شرعی عذر کی وجہ سے نہ رکھے ہوں تو وہ جب چاہے اس کی قضا کر سکتا ہے، اس کے لیے کسی سال کی قید نہیں۔ احناف کا یہی مسلک ہے لیکن دوسرے فقہا کا اس میں اختلاف ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی قسم پوری نہ کرے تو اس کا کفارہ جب چاہے ادا کر سکتا ہے، قسم توڑنے کے فوراً بعد یا کچھ وقت گزرنے کے بعد۔ اسی طرح جس شخص پر حج فرض ہو وہ زندگی میں جب چاہے حج کر سکتا ہے، فوراً حج کرنا اس کے لیے ضروری نہیں ہے۔

واجب مقید سے مراد یہ ہے کہ شارع کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کرے اور اس کے ادا کرنے کے لیے کوئی وقت مقرر کر دے، جیسے ہر روز پانچ نمازیں، رمضان کے روزے۔ جن فرائض کی ادائگی کا وقت مقرر ہے ان کو مقررہ وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں۔ اور بغیر شرعی عذر کے مقررہ وقت کے بعد ادا کرنے سے آدمی گناہ گار ہوگا۔ [شرعی عذر کے ساتھ وقت کے بعد بھی ان کو ادا کیا جاسکتا ہے]۔ واجب مقید میں ادائگیِ فعل اور وقت معین دونوں لازمی ہیں لیکن واجب مطلق میں صرف ادائگی فعل مطلوب ہے۔ اگر مکلف کسی فعل کو اپنے وقت کے اندر صحیح و کامل طریقے سے ادا کرے تو اس کو ادا کہتے ہیں۔ اگر وقت معین میں ناقص طریقے پر اس کو ادا کرے اور بعد میں اس کو کامل طریقے سے اسی وقت میں لوٹائے یا دہرائے تو اس کو اعادہ کہتے ہیں۔ اگر وقت گزرنے کے بعد اس کو ادا کرے تو اس کو قضا کہتے ہیں۔ *

۲۵۔ مقدار کے اعتبار سے واجب کی قسمیں

مقدار کے اعتبار سے واجب کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ واجب محدّد ۲۔ واجب غیر محدّد۔

واجب محدّد سے مراد یہ ہے کہ شارع اس واجب کے لیے کوئی مقدار مقرر کر دے، جیسے زکاۃ یا خرید و فروخت میں بعض اشیا کی قیمت یا دیت یعنی خون بہا کی مقدار وغیرہ۔ اس واجب میں اسی مقدار کی ادائگی ضروری ہے، یہ قضا یا رضامندی پر موقوف نہیں۔ مکلّف اس کی ذمہ داری سے اسی وقت سبکدوش ہوگا جب وہ اس کو اتنی ہی مقدار میں ادا کرے جتنی اور جس طرح شارع نے اس کو مقرر کیا ہے اور وہ مقدار اس کے ذمے لازم کی ہے۔

واجب غیر محدّد وہ ہے جس کے لیے شارع نے کوئی مقدار مقرر نہ کی ہو، جیسے زکاۃ کے علاوہ انفاق فی سبیل اللہ۔ اس میں شارع نے کوئی مقدار مقرر نہیں کی، یہ ضرورت مند کی احتیاج اور صدقہ دینے والے کی استطاعت پر منحصر ہے۔ کسی شخص پر اگر کسی فقیر و محتاج پر انفاق لازم ہے تو اس کو اس پر اتنا خرچ کرنا چاہیے جس

* حلی، تنقيح الأصول إلى علم الأصول: محمد عبدالرحمن محلاوی، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص۲۸۶

سے اس کی حاجت پوری ہو جائے، اسی طرح فلاح و بہبود کے کاموں میں تعاون واجب غیر محدد ہے۔ فلاحی کام کی نوعیت اس بات کا تعین کرے گی کہ مکلّف کو کس حد تک تعاون کرنا چاہیے اور یہ خود مکلّف کی استطاعت پر بھی منحصر ہو گا۔

واجب کی اس قسم سے مکلّف کے ذمے دَین ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دَین اس صورت میں ہوتا ہے جب مقدار مقرر کر دی جائے۔ اس لیے بعض فقہا کے نزدیک بیوی کے لیے نفقہ قاضی کے فیصلہ یا جانبین کی رضامندی سے قبل ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ ان دونوں حالتوں سے پہلے اس کی مقدار مقرر نہیں ہوتی۔ اس کا اثر یہ ہے کہ بیوی کے لیے قاضی کے فیصلے یا جانبین کی رضامندی سے پہلے کی مدت کے نان نفقہ کا مطالبہ درست نہ ہو گا، لیکن شافعیہ اور دوسرے فقہا کے نزدیک بیوی کا نان نفقہ شوہر کے ذمے اس وقت سے واجب الادا ہو گا جب سے اس نے نفقہ دینا بند کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک نان نفقہ واجب محدد ہے۔ اس کی مقدار شوہر کے حالات کے مطابق مقرر کی جائے گی، اس لیے ان کے نزدیک قاضی کے فیصلے یا جانبین کی رضامندی سے پہلے کی مدت کے نان نفقہ کا مطالبہ بیوی کے لیے درست ہو گا اور وہ اسی وقت سے نان نفقہ کا مطالبہ کر سکے گی جب سے شوہر نے اس کو نفقہ دینا بند کیا ہے۔

۲۶۔ مطلوب کے تعین وعدم تعین کے اعتبار سے واجب کی قسمیں

اس اعتبار سے واجب کی دو قسمیں ہیں: ۱۔واجب معین ۲۔واجب غیر معین۔

واجب معین سے مراد یہ ہے کہ شارع بعینہ ایک ہی فعل کا مطالبہ کرے اور مکلّف کو مختلف امور کے درمیان کوئی اختیار نہ ہو۔ جیسے نماز، روزہ، غصب شدہ مال اگر موجود ہے تو بعینہ اسی کی واپسی وغیرہ۔ اس واجب کا حکم یہ ہے کہ یہ اس وقت ادا ہو گا یا مکلّف اس سے اس وقت سبکدوش ہو گا جب اس کو بعینہ ادا کرے گا۔

واجب غیر معین وہ ہے کہ شارع بعینہ ایک ہی چیز کا مطالبہ نہ کرے بلکہ مکلّف کو ان چند چیزوں کے درمیان اختیار ہو جن کو خود شارع نے مقرر کیا ہے۔ مکلّف اس واجب کی ادائگی کے لیے ان میں سے ایک چیز کو اختیار کر سکتا ہے، جیسے جنگی قیدیوں کے بارے میں قرآن مجید کی یہ آیت ہے: ﴿حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد ۴۷: ۴] (یہاں تک کہ جب تم ان کو قتل کر چکو تو پھر ان کو قید کر لو اور مضبوط بندش باندھو، پھر اس قید وبند کے بعد یا تو احسان رکھ کر چھوڑ دینا ہے یا فدیہ لے کر رہا کر دینا ہے، جب تک کہ لڑائی اپنے ہتھیار نہ رکھ دے)۔ اس آیت میں حاکم کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ جنگی قیدیوں پر احسان کرے، انہیں چھوڑ دے یا فدیہ لے کر یعنی تبادلہ میں ان کو واپس کر دے۔

واجب غیر معین میں کبھی تین چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنا ہوتا ہے، جیسے قسم کا کفارہ ہے کہ قسم توڑنے کی صورت میں قسم توڑنے والے پر تین چیزوں میں سے ایک چیز کو ادا کرنا ہوگا۔ دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا ان کو کپڑا پہنائے یا غلام آزاد کرنا، ان میں سے ہر ایک انسان کی طاقت وحیثیت پر منحصر ہے۔ اگر ان میں سے ایک کی بھی طاقت نہ ہو پھر واجب معین کا اطلاق ہوگا۔ یعنی اس کو مسلسل تین روزے رکھنے ہوں گے۔ بعض علما نے اس واجب کو واجب مخیر کہا ہے کیونکہ اس میں مکلّف کو متعدد چیزوں میں سے ایک چیز کا اختیار دیا گیا ہے۔

۲۷۔ مکلّف بہ کے اعتبار سے واجب کی قسمیں

اس اعتبار سے واجب کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ واجب عینی　۲۔ واجب علی الکفایہ، یا فرض عین اور فرض کفایہ۔

واجب عینی سے مراد یہ ہے کہ مطلوب فعل کا مطالبہ ہر مکلّف سے کیا جائے، یعنی شارع ہر مکلّف سے اس فعل کے کرنے کا مطالبہ کرے۔ اس لیے چند آدمیوں کی طرف سے اس واجب کو ادا کرنے سے یہ واجب ادا نہ ہوگا، بلکہ ہر مکلّف کو ادا کرنا ہوگا، کیونکہ شارع کا مقصد اس وقت تک پورا نہ ہوگا جب تک ہر مکلّف اس کو ادا نہ کرے۔ لہٰذا جو اس کو ادا نہیں کرے گا وہ گناہ گار ہوگا، اس کو سزا دی جائے گی، اور دوسرے کے ادا کرنے سے وہ فعل اس کی طرف سے ادا نہ ہوگا۔ اس کی مثالیں نماز، روزہ، معاہدہ پورا کرنا اور حق دار کو اس کا حق دینا ہے۔

واجب علی الکفایہ یا واجب کفائی سے مراد یہ ہے کہ شارع کسی فعل کا مطالبہ مکلّفین کی پوری جماعت سے کرے، نہ کہ ہر فرد سے۔ کیونکہ اس سے شارع کا مقصد یہ ہے کہ یہ فعل پوری جماعت میں موجود ہو، یعنی اس فعل کو سرانجام دینا ہے، نہ کہ ہر مکلّف کی اس کے ذریعے آزمائش کرنا ہے[1]۔ چنانچہ اگر چند آدمی اس کام کو کر لیں تو باقی لوگوں کے ذمے سے فرض ساقط ہو جائے گا[2] اور چند آدمیوں کا یہ فعل باقی لوگوں کے فعل کے قائم مقام بن جائے گا۔ اگر پوری جماعت میں سے کوئی شخص بھی اس فعل کو ادا نہ کرے تو سب کے سب گناہ گار ہوں گے۔ واجب کی اس قسم میں مقصود اس فعل کو سرانجام دینا ہے، لیکن فاعل معین نہیں ہے۔ اس کے برعکس واجب عینی میں فعل کا حصول مقصود ہے لیکن ہر مکلّف سے۔

۱۔ امیر بادشاہ، تیسیر التحریر ۲: ۲۶۳-۲۶۴

۲۔ آل تیمیہ، المسوّدۃ، ص ۳۱

واجب کفائی کی مثالیں جہاد، قضا، افتا، شہادت، امر بالمعروف، نہی عن المنکر، تفقہ فی الدین (دین میں بصیرت حاصل کرنا)، صنعت و حرفت، پیشے اور وہ سائنسی ایجادات کرنا جن کی امت کو ضرورت ہے، نیز دشمن کے مقابلے میں ہر قسم کی لازمی حربی قوت بہم پہنچانا اور اسی طرح کے دیگر امور جو مفادِ عامہ سے تعلق رکھتے ہیں، کیونکہ فرض کفایہ کا تعلق امت کی عام مصالح سے ہوتا ہے۔

واجب کفائی ادا نہ کرنے کی صورت میں سب گناہ گار ہوتے ہیں، کیونکہ شارع امت سے مجموعی طور پر اس کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس لیے جو لوگ اس کام کو کرنے کی قدرت رکھتے ہوں، انہیں اسے انجام دینا چاہیے اور جو قدرت نہیں رکھتے انہیں ان لوگوں کو ترغیب دینی چاہیے جو اس کے اہل ہیں۔ اگر یہ واجب کسی طرف سے بھی ادا نہ ہو گا تو یہ سب کا قصور سمجھا جائے گا۔ اس پر طاقت رکھنے والے کا اس لیے کہ اس نے اس کام کو نہیں کیا۔ طاقت نہ رکھنے والے کا اس لیے کہ اس نے طاقت رکھنے والے کو اس کام کے کرنے کی ترغیب نہیں دی۔ امام شافعی فرض کفایہ کے بارے میں کہتے ہیں: "اگر تمام لوگوں میں سے کسی نے اس کو سرانجام نہیں دیا، تو مجھے اندیشہ ہے کہ اس کے گناہ (کے وبال سے) کوئی بھی نہیں بچ سکے گا۔" *

واجب کفائی کے اس تصور کے پیش نظر قوم کا یہ فرض ہے کہ وہ حکومت کے امور کی نگرانی کرے اور ایسے فرائض ادا کرنے پر اسے مجبور کرے جن کا تعلق پوری قوم سے ہو۔ اس سلسلے میں جن اسباب کی ضرورت ہو ان کو مہیا کرنے میں حکومت سے تعاون کرے کیونکہ حکومت مفادِ عامہ سے متعلق امور کو بروے کار لانے میں قوم کی نائب اور نمائندہ ہوتی ہے اور ان کاموں کے کرنے پر قادر ہوتی ہے جن کا تعلق فرض کفایہ سے ہوتا ہے۔ اگر حکومت اس میں کوتاہی کرے گی تو پوری قوم گناہ گار ہو گی جس میں ذمہ داران حکومت بھی شامل ہیں۔ پوری قوم گناہ گار ہو گی اس لیے کہ اس نے حکومت کو فروض کفایہ کی ادائی پر مجبور نہیں کیا، اور حکومت بھی گناہ گار ہو گی اس لیے کہ اس نے طاقت رکھتے ہوئے فروض کفایہ سرانجام نہیں دیے۔

فرض کفایہ یا واجب کفائی کبھی فرض عین یا واجب عین بھی بن جاتا ہے۔ جیسے اگر چند آدمیوں کے جہاد کرنے سے جہاد کا مقصود حاصل نہ ہو تو وہ ہر ایسے مکلّف پر فرض ہو جاتا ہے جو دشمن سے لڑنے کی طاقت رکھتا ہو، یہ لڑائی خواہ کسی نوعیت کی ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص خلاف شرع کام دیکھے تو اپنی طاقت کے بقدر اسے روکنا اس پر

---

* شافعی، الرسالۃ، ص۳٦٦

فرض ہے۔ اسی طرح ایک بستی میں ایک ہی طبیب ہو اور اس کے سوا دوسرا نہ ہو تو مریضوں کو طبی امداد دینا اس طبیب پر فرض ہے۔

۲۔ مندوب (مستحب)

۲۸۔ لغت میں ندب کسی اہم کام کی طرف بلانے کو کہتے ہیں، اور جس کام کی طرف بلایا جائے اس کو مندوب کہتے ہیں۔ کسی شاعر نے کہا ہے:

لا يسألون أخاهم حين يندُبهم   للنائبات على ما قال برهانا

(جب ان کا بھائی مصائب کے وقت ان کو بلاتا ہے تو وہ جو کچھ بھی کہتا ہے اس پر وہ اس سے کوئی دلیل نہیں مانگتے)۔

اصطلاح میں مندوب (یا مستحب) ایسے فعل کو کہتے ہیں جس کے کرنے کا شارع مطالبہ تو کرے لیکن اس کو لازمی قرار نہ دے۔ اس حیثیت سے کہ اس فعل کے کرنے والے کی تعریف کی جائے، اور اس پر اس کو اجر وثواب دیا جائے اور اس کے چھوڑنے والے کی نہ مذمت کی جائے اور نہ اس کو سزا دی جائے۔ * البتہ مندوب کی بعض قسمیں چھوڑنے پر بعض اوقات شکوہ وملامت ہوتی ہے۔

مندوب کی اقسام

کسی فعل کے مندوب (مستحب) ہونے کا علم ان الفاظ سے ہوتا ہے جو اس فعل کو سرانجام دینے کا مطالبہ کر رہے ہوں اور ان کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو اس بات پر دلالت کر رہا ہو کہ یہ فعل مندوب ہے نہ کہ لازمی۔ یہ قرینہ صریح بھی ہو سکتا ہے اور اشارتاً بھی۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرہ۲: ۲۸۲] (اے ایمان والو! جب تم آپس میں ایک مقررہ وقت کے لیے قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔ اس آیت کا سیاق وسباق صاف بتلا رہا ہے کہ قرض کے بارے میں تحریری معاہدہ کا حکم لازمی نہیں ہے۔ اس کا قرینہ آیت کا یہ دوسرا حصہ ہے: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ [البقرہ۲: ۲۸۳] (اگر ایسے موقع پر تم میں سے ایک، دوسرے کا اعتبار کرے تو جس شخص کا اعتبار کیا گیا ہے۔ (یعنی مدیون کا) اس کو چاہیے کہ اعتبار کرنے والے کا حق پورا پورا ادا کرے)۔

---

* المسوّدۃ، ص۵۷۶؛ ابن حزم، الإحکام ۱: ۴۰، ۳: ۳۲۱

اس نص سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قرض کے معاملے کے لکھنے کا حکم محض استحباب وسفارش کے طور پر ہے، نہ کہ حتمی ولازمی ہے۔ یہ بندوں کو ایک طرح کی نصیحت ہے تاکہ وہ اپنے حقوق کو ضائع ہونے سے بچا سکیں۔ اگر وہ اس نصیحت وخیر خواہی کو نہیں مانیں گے تو اس کا خمیازہ انہیں خود بھگتنا ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور ۲۴: ۳۳] (غلاموں میں سے جو مکاتب (قیمت دے کر آزاد) ہونے کی خواہش کریں تو تم ان کو مکاتب بناؤ بشرطیکہ تم ان میں بہتری پاؤ)۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مالک کو اپنے غلام کے ساتھ کتابت کا معاہدہ کرنا لازمی نہیں ہے، کیونکہ یہ عام شرعی قاعدہ ہے کہ مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کی پوری آزادی حاصل ہوتی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ[1] (اے نوجوانوں کی جماعت! تم میں سے جو نکاح اور اس کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی طاقت رکھتا ہو، اس کو چاہیے کہ وہ شادی کرلے)۔ اس حدیث سے بھی ہر مکلف پر نکاح کا وجوب معلوم نہیں ہوتا، اس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ سے تواتر کے ساتھ یہ بات معلوم ہے کہ آپ نے کسی مکلف پر نکاح لازمی قرار نہیں دیا، چاہے وہ اس کی طاقت بھی رکھتا ہو۔

۲۹۔ مندوب کے بھی کئی نام ہیں: سنت، نفل، مستحب، تطوع، احسان اور فضیلت۔ ان سب الفاظ کا تقریباً ایک ہی مفہوم ہے، یعنی یہ سب بتلاتے ہیں کہ ان میں سے کسی فعل کے کرنے کی سفارش کی گئی ہے، اس کے کرنے کو ترجیح دی گئی ہے، لازمی قرار نہیں دیا گیا[2]۔

مندوب کی ایک ہی قسم نہیں بلکہ اس کے کئی درجے ہیں۔

- اس میں اعلیٰ درجہ وہ ہے جس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ پابندی کے ساتھ عمل کیا ہو اور بہت کم ترک کیا ہو، جیسے فجر کی فرض رکعتوں سے پہلے دو رکعت نماز، جن کو فجر کی سنتیں کہتے ہیں۔ اس قسم کو سنت

۱۔ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب قول النبیﷺ: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ

۲۔ اس فعل کو مندوب اس لیے کہتے ہیں کہ شارع نے اس فعل کو کرنے کی ترغیب دی ہے۔ مستحب اس لیے کہتے ہیں کہ شارع نے اس کو پسندیدہ سمجھا ہے۔ نفل اس لیے کہتے ہیں کہ مقصود سے یہ چیز زائد ہے اور اجر وثواب میں اضافے کا باعث ہے۔ تطوع اس لیے کہتے ہیں کہ اس فعل کو کرنے والا اپنی خوشی وپسند سے رضاکارانہ طور پر کرتا ہے، اس پر کوئی جبر نہیں ہے۔ فضیلت (قابل ترجیح) اس لیے کہتے ہیں کہ اس فعل کو چھوڑنے کے مقابلے میں کرنا بہتر ہے۔ (ابن عابدین، رد المحتار ۱: ۹۱)

مؤکدہ کہا جاتا ہے۔ اس قسم کے چھوڑنے والے پر ملامت کی جاتی ہے، سزا نہیں دی جاتی۔ جو شخص نکاح کی طاقت رکھتا ہو اور اس کی ذمہ داریاں برداشت کر سکتا ہو اس کے لیے نکاح کرنا سنت مؤکدہ ہے۔ اذان ان شعائر اسلام میں سے ہے جن کا عام دینی مصالح سے گہرا تعلق ہے؛ اس لیے اس سے تغافل اور سستی درست نہیں ہے۔ اگر کسی بستی کے لوگ اذان کو ترک کر دینے پر اتفاق کر لیں تو ان کو اذان کہنے پر مجبور کیا جائے گا۔

● اس کے بعد دوسرا درجہ سنت غیر مؤکدہ کا ہے۔ اس سے مراد وہ فعل ہے جو نبی کریم ﷺ نے ہمیشہ پابندی سے نہ کیا ہو، جیسے عصر کے فرضوں سے پہلے چار رکعات سنت۔ ان کو سنت غیر مؤکدہ کہا جاتا ہے، اس کو مستحب بھی کہتے ہیں، مثلاً جو صدقہ یا خیرات کی طاقت رکھتا ہو، اس کے لیے صدقہ کرنا مستحب ہے بشرطیکہ اضطرار اور سخت ضرورت نہ ہو۔ بعض حالات میں اگر کسی غریب کو شدید ضرورت ہو تو اس وقت صدقہ کرنا واجب ہو گا۔

● اس کے بعد مندوب کا وہ تیسرا درجہ ہے جس کو فضیلت، آداب، یا سنت زائدہ کہتے ہیں، جیسے رسول اللہ ﷺ کی ان امور میں اتباع کرنا جو بحیثیت انسان آپ سے بطور عادت سرزد ہوئے ہیں، مثلاً کھانے، پینے، سونے اور نشست و برخواست وغیرہ کے آداب۔ ان امور میں رسول اللہ ﷺ کا اتباع کرنا مستحب ہے اور یہ اتباع رسول اللہ ﷺ سے قلبی تعلق کو بتلاتا ہے۔ لیکن ان امور کو چھوڑنے والا نہ تو ملامت کا مستحق ہو گا اور نہ عتاب کا، کیونکہ یہ دینی امور نہیں ہیں اور نہ عبادات کے قائم مقام ہیں بلکہ ان کا تعلق انسانی عادات سے ہے۔

۳۰۔ مندوب / مستحب کے متعلق دو باتیں قابل لحاظ ہیں:

اول: مندوب بحیثیت مجموعی فرض کی تمہید یا مقدمہ ہے، یہ مکلّف کو فرض یاد دلاتا ہے اور اس کی ادائگی کو اس کے لیے آسان بناتا ہے۔ کیونکہ مندوبات کی پابندی سے فرض کی ادائگی آسان ہو جاتی ہے اور انسان اس کا عادی ہو جاتا ہے۔ امام شاطبیؒ کہتے ہیں: اگر مندوب کو عمومی اعتبار سے دیکھا جائے تو تم اس کو فرض کا مددگار پاؤ گے، کیونکہ وہ یا تو اس کا مقدمہ اور تمہید ہے، یا اس کی یاد دلاتا ہے۔ خواہ فرض اس کی جنس سے ہو یا نہ ہو۔ *

دوم: اگرچہ مندوب انفرادی طور پر لازم نہیں ہے لیکن کلی اعتبار سے لازم ہے، یعنی مکلّف کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ سارے کے سارے مندوبات و مستحب امور کو ترک کر دے۔ یہ اس کے پاکیزہ کردار کے لیے ایک عیب سمجھا جائے گا اور اس پر وہ زجر و تادیب کا مستحق ہو گا۔ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے گھروں کو جلانے کا ارادہ فرمایا تھا جو ترک جماعت پر مداومت کرتے ہیں، یعنی ہمیشہ بغیر جماعت کے نماز پڑھتے

---

* الموافقات ۱: ۱۵۱

ہیں۔ اذان، جماعت سے نماز پڑھنا، صدقہ وخیرات کرنا، فجر کی دو سنتیں وغیرہ انفرادی طور پر تو مستحب ہیں لیکن کلی طور پر لازم ہیں، ان کو بیک وقت چھوڑ دینا جائز نہیں۔

اسی طرح شادی کرنا مندوب ہے، لیکن ساری امت کا شادی کو ترک کر دینا جائز نہیں کیونکہ یہ امت کے فنا کا سبب ہے۔ یہ مختلف اشخاص کے لیے انفرادی طور پر مندوب ہے، یعنی جس کا جی چاہے نکاح کرے، جس کا جی چاہے نہ کرے۔ لہٰذا اشخاص کے اعتبار سے تو یہ مندوب ہے لیکن جماعت کی نسبت سے فرض ہے، گویا یہ فرض کفایہ ہے۔ امام شاطبیؒ کہتے ہیں: تمام مندوبات کو دائمی طور پر ترک کر دینا دین کے بنیادی امور پر اثر انداز ہوتا ہے، لیکن کبھی کبھی ترک کر دینے سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔[1]

۳۔ حرام یا محرم

۳۱۔ حرام کی تعریف ہم پہلے پڑھ چکے ہیں۔ حرام وہ فعل ہے جس سے رکنے، بچنے اور نہ کرنے کا شارع نے حتمی ولازمی طور پر مطالبہ کیا ہو۔ خواہ اس کی دلیل قطعی ہو جس میں کوئی شبہہ نہ ہو، جیسے حرمت زنا، یا ظنی ہو، جیسے وہ عورتیں جن سے نکاح کی ممانعت ان احادیث سے ثابت ہے جو خبر واحد کے درجے میں ہیں۔ احناف کے نزدیک حرام کا اطلاق ان ممنوعہ امور پر ہوتا ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہیں اور جو دلیل ظنی سے ثابت ہیں ان کو وہ مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔

کسی چیز کا حرام ہونا ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے جو اس کے حکم میں استعمال کیے گئے ہوں، جیسے لفظ حرمت یا ایسا لفظ جس میں حلت کی نفی کی گئی ہو۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں)۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ[2] (کسی مسلمان کا مال دوسرے کے لیے حلال نہیں ہے، الا یہ کہ وہ اپنی خوشی سے اس کو دے)۔

۱۔ الموافقات ۱: ۱۳۲- ۱۳۳

۲۔ سنن دار قطنی، کتاب البیوع، حدیث ۲۹۲۴۔ اس سے کسی کو یہ شبہہ نہیں ہونا چاہیے کہ غیر مسلم کا مال حلال ہے، حدیث میں مسلمان کا ذکر اس شبہہ کے لیے دلیل نہیں بن سکتا، اس لیے کہ مال کی حرمت کے لحاظ سے ذمی (غیر مسلم) مسلمان کی طرح ہے، اس کی رضامندی کے بغیر اس کا مال نہیں لیا جا سکتا۔ طے شدہ اصول اور قاعدہ ہے کہ "اہل ذمہ کو وہی حقوق حاصل ہیں جو ہم مسلمانوں کو حاصل ہیں، اور ان کی وہی ذمہ داریاں ہیں جو ہماری ہیں۔" حضرت علیؓ کا قول ہے: "انہوں نے عقد ذمہ قبول ہی اسی بنیاد پر کیا ہے تاکہ ان کے جان ومال کو اسی =

اسی طرح تحریم کا حکم نہی کے صیغے سے معلوم ہوتا ہے جو فعل کی ممانعت کو حتمی اور لازمی طور پر بتلاتا ہو یا فعل کے ارتکاب پر اگر سزا بتلائی گئی ہو تو اس سے تحریم کا حکم پتا چل جاتا ہے۔ پہلی صورت کے تحت مندرجہ ذیل آیات بطور مثال پیش کی جاسکتی ہیں۔

- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج ۲۲: ۳۰] (اس لیے تم بتوں کی ناپاکی سے بچو اور جھوٹی بات سے اجتناب کرو)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدۃ ۵: ۹۰] (اے ایمان والو! واقعی بات یہ ہے کہ شراب اور جوا اور بتوں کے تھان اور فال کھولنے کے تیر یہ سب کام شیطان کے ہیں لہٰذا ان سے بچو)۔
- سزا کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور ۲۴: ۴] (جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ اپنے دعوے پر نہ لاسکیں تو ایسے لوگوں کو اسّی درے مارو)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء ۴: ۱۰] (بلاشبہ جو لوگ بغیر کسی حق شرعی کے یتیموں کا مال کھاتے ہیں تو اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں اور وہ عنقریب دہکتی ہوئی آگ میں داخل ہوں گے)۔

۳۲۔ حرام کی قسمیں

شرعی احکام کے استقرا سے یہ بات ثابت ہے کہ شارع نے جس چیز کو بھی حرام کیا ہے اس میں مکمل طور پر کوئی خرابی وبرائی ہوتی ہے، یا مکمل طور پر نہ ہو تو خرابی کا عنصر غالب ہوتا ہے۔ اس خرابی وبرائی کا تعلق کبھی اس حرام کی ہوئی چیز کی ذات سے ہوتا ہے، اس کو محرم لذاتہ یا مُحرّم لعینہ کہتے ہیں اور کبھی برائی کا تعلق اس کی ذات سے نہیں ہوتا بلکہ ایسی چیز سے ہوتا ہے جو اس حرام چیز سے وابستہ ہوتی ہے، اس کو محرم لغیرہ کہتے ہیں۔

= طرح تحفظ حاصل ہو جس طرح ہماری جان ومال کو حاصل ہے۔" ملاحظہ ہو: کاسانی، بدائع الصنائع ۷: ۱۱۱؛ سنن دار قطنی ۲: ۳۵۰؛ سرخسی، شرح السیر الکبیر ۳: ۲۵۰

۳۳۔ مُحرّم لذاتہ سے مراد یہ ہے کہ شارع نے ابتدا ہی سے ایک چیز کو اس لیے حرام کیا ہو کہ خود اس چیز کی ذات میں نقصانات و مفاسد موجود ہوں اور کبھی اس سے علیحدہ نہ ہوں، جیسے زنا، ان رشتہ داروں سے شادی کرنا جن سے شادی کرنا شریعت میں حرام ہے، مردار کھانا اور اس کا بیچنا، چوری کرنا، ناحق کسی شخص کو قتل کرنا، ایسے ہی دوسرے احکام جو ذاتی طور پر حرام ہیں۔

مُحرّم لذاتہ کا حکم یہ ہے کہ اصلاً یعنی بنیادی طور پر ناجائز ہے اور مکلّف کے لیے اس کا کرنا قطعاً حرام ہے۔ اگر وہ اس کو کرے گا تو سزا کا مستحق ہو گا۔ یہ فعل کوئی شرعی سبب بھی نہیں بن سکتا جس پر اس کے احکام مرتب ہوں، اگر دو فریق اس پر معاہدہ کریں تو اس کا شرعی اثر مرتب نہ ہو گا۔

مکلّف پر مردار کھانا حرام ہے، مکلّف کا اس فعل کو کرنا حلال نہیں ہے۔ چوری ثبوت ملکیت کے لیے شرعی سبب نہیں بن سکتی۔ زنا نسب اور وراثت کے ثبوت کے لیے شرعی سبب نہیں بن سکتا۔ اگر مردار چیز کو فروخت کرنے کا معاہدہ کیا جائے تو یہ معاہدہ باطل ہو گا اور جائز خرید و فروخت کی صورت میں جو اثرات مرتب ہوتے ہیں وہ اس پر مرتب نہ ہوں گے۔ اسی طرح اگر یہ جانتے ہوئے کہ شرعاً فلاں رشتہ دار سے نکاح حرام ہے کوئی شخص اس سے نکاح کرے، تو یہ نکاح حرام ہو گا اور نکاح صحیح کی صورت میں جو نسب اور وراثت ثابت ہوتے ہیں اور اس سے فریقین کو جو حقوق حاصل ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے لیے حلال ہو جاتے ہیں، یہ سارے مرتب نہ ہوں گے، بلکہ اس کو زنا تصور کیا جائے گا۔

۳۴۔ مُحرّم لذاتہ کی بعض قسمیں ضرورت کے وقت حلال ہو جاتی ہیں کیونکہ اس کی تحریم ایسے ذاتی مفاسد کے سبب سے تھی جو پانچ بنیادی "ضروریات" کی حفاظت سے متصادم ہیں۔ یہ پانچ "ضروریات" یہ ہیں: دین، نفس (جان) عقل، آبرو یا نسل اور مال کی حفاظت۔ اگر بھوک سے ہلاک ہونے کا خوف ہو تو مردار کھانا حلال ہے، اسی طرح جان بچانے کے لیے شراب پینا حلال ہے، کیونکہ جان کی حفاظت ضروری ہے۔ چنانچہ جان بچانا لازمی ہو گا، چاہے وہ حرام چیز کے استعمال سے ہی کیوں نہ حاصل ہو۔

۳۵۔ مُحرّم لغیرہ: محرّم لغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز اصل میں شرعاً جائز ہو، کیونکہ اس (اپنی ذات) میں کوئی خرابی یا نقصان موجود نہیں ہوتا، یا اس میں نفع غالب ہوتا ہے اور نقصان مغلوب، لیکن اس کے ساتھ ایسی چیز ملی ہوئی ہوتی ہے جو اس کو حرام کر دیتی ہے۔ جیسے غصب کی ہوئی زمین میں نماز ادا کرنا، جمعہ کی اذان کے وقت یا اس کے بعد خرید و فروخت کرنا، جس عورت کو تین طلاقیں ہو چکی ہوں اس سے اس غرض سے نکاح کرنا کہ وہ طلاق دینے والے شوہر کے لیے حلال ہو جائے، جس عورت کے ساتھ ایک شخص کی منگنی کے بارے میں بات چیت ہو رہی ہو یا بات چیت

پختہ ہو گئی ہو، دوسرے شخص کا اس کو شادی کا پیغام دینا، طلاق بدعی یعنی بے وقت ایک مجلس میں تین طلاقیں دینا، مدت مقرر کر کے کسی چیز کو فروخت کرنا، بیع عینہ جس کا مقصد ربا ہوتا ہے اور اسی طرح کے دوسرے امور جو فی نفسہ تو حرام نہیں ہیں، لیکن بعض خارجی اسباب کی بنیاد پر وہ حرام ہو جاتے ہیں۔ ان میں تحریم اس فعل کی ذاتی نہیں ہے، لیکن بعض خارجی اسباب کی بنا پر وہ حرام ہو جاتے ہیں۔ یعنی ذاتی طور پر وہ فعل کسی خرابی اور نقصان سے خالی ہے لیکن اس کے ساتھ ایسی چیز ملی ہوئی ہے جس سے اس میں نقصان یا خرابی پیدا ہوتی ہے۔

نماز فی نفسہ ایک شرعی حکم ہے، یہ فرض ہے، لیکن جب اس کے ساتھ حرام شے شامل ہو جاتی ہے جیسے کسی کی غصب کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا تو اس صورت میں ایسی زمین پر نماز پڑھنا منع ہے۔ خریدنا یا بیچنا بذاتہ ایک مباح فعل ہے، لیکن جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کرنے سے جمعہ کی فرض نماز قضا ہونے کا قوی امکان ہوتا ہے اس لیے اس وقت خرید و فروخت کی ممانعت ہے۔ نکاح فی نفسہ ایک شرعی حکم ہے، یہ مباح یا مستحب ہے۔ لیکن اگر کسی عورت کی منگنی دوسرے شخص کے ساتھ ہو چکی ہو تو اس کو نکاح کا پیغام دینا اس شخص کے لیے اذیت رسانی کا موجب ہوگا اور اس کے نتیجے میں آپس میں عداوت اور بغض پیدا ہوگا، اس لیے شارع نے اس سے منع کیا ہے۔ اسی طرح نکاحِ تحلیل کو بھی شارع نے ممنوع بتایا ہے، کیونکہ یہ شرعی اسباب کے ساتھ کھیلنا ہے اور ان کو ایسے مقاصد کے لیے استعمال کرنا ہے جن کے لیے ان کو وضع نہیں کیا گیا، اس لیے اس سے بھی منع کیا گیا ہے۔

۳۶۔ حرام کی اس قسم کا حکم اس کے بارے میں ہمارے نقطۂ نظر کی بنیاد پر مبنی ہوگا یعنی حرام لغیرہ اپنی اصل و ذات کے لحاظ سے تو ایک جائز و مشروع ہے، لیکن ایک حرام شے کے شامل ہونے نے اس کو حرام بنا دیا۔

بعض فقہا کے نزدیک حرام لغیرہ میں اس کی ذاتی مشروعیت اس کے ساتھ ملنے والی حرمت پر غالب ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک یہ ایک شرعی سبب بن سکتا ہے اور اس پر اس کے اثرات مرتب ہوں گے اگرچہ یہ اس دوسرے فعل جو اس سے ملحق ہے کی وجہ سے ممنوع ہے۔ چنانچہ اس اعتبار سے اس فعل کا کرنے والا گناہ گار ہوگا، نہ کہ اس اصل فعل کے اعتبار سے۔ اس لحاظ سے غصب کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا درست ہے اور اس کے ذمے سے نماز ساقط ہو جائے گی لیکن غصب کرنے کا گناہ اس کے ذمے ہوگا۔ اسی اصول سے جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت درست ہے لیکن آدمی گناہ گار ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا نقطۂ نظر ہے۔

بعض فقہا کے نزدیک حرام لغیرہ میں جو حرام فعل اس شرعاً جائز فعل کے ساتھ جڑا ہوا ہے وہ اس فعل کی اصلی مشروعیت پر غالب ہے۔ اس اعتبار سے ان فقہا کے نزدیک اس فعل کا کرنا شرعاً ناجائز ہے، اس کا کرنے والا گناہ گار ہوگا اور شرعاً جواز کے اثرات اس پر مرتب نہیں ہوں گے، کیونکہ ان کے خیال میں فساد کی یہ جہت اس فعل

کافی نفسہ شرعی جواز باقی نہیں رہنے دیتی۔ اس بنا پر ان فقہا کا خیال ہے کہ غصب کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا باطل ہے۔ اسی طرح نکاح تحلیل اور طلاق بدعی وغیرہ[1]۔ یہ امام شافعیؒ کا نقطہ نظر ہے۔

۴۔ مکروہ

۳۷۔ جس فعل کا چھوڑنا اس کے کرنے سے بہتر ہو اس کو مکروہ کہتے ہیں[2]۔ یا مکروہ سے مراد وہ فعل ہے جس کا شارع مکلّف سے ترک کرنے کا مطالبہ کرے مگر یہ مطالبہ حتمی ولازمی طور پر نہ ہو۔ کسی فعل کا مکروہ ہونا اس صیغے سے معلوم ہوتا ہے جو خود اس کے مکروہ ہونے کو بتلاتا ہے، یا نہی کے صیغے سے اور قرینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہی سے مراد حرام نہیں مکروہ ہے۔

پہلی صورت کی مثال: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: إِنَّ اللهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا: قِيلَ وَقَالَ، وَإِضَاعَةَ المالِ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ[3] (اللہ تعالیٰ بیکار یا زیادہ باتیں کرنے، کثرت سے سوال کرنے اور مال ضائع کرنے کو ناپسند کرتا ہے)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ[4] (جائز کاموں میں اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ ناپسندیدہ چیز طلاق ہے)۔

دوسری صورت کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدۃ۵: ۱۰۱] (اے ایمان والو تم ایسی باتیں نہ پوچھا کرو کہ اگر وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری معلوم ہوں)۔ اس میں قرینہ یہ بتلاتا ہے کہ فعل حرام نہیں، مکروہ ہے، یہ قرینہ خود اگلی آیت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [المائدۃ۵: ۱۰۱] (اگر تم ایسے زمانے میں جبکہ قرآن کا سلسلہ جاری ہے ایسی باتیں پوچھتے رہو گے تو اس کا قوی احتمال ہے کہ ان کو ظاہر کر دیا جائے۔ گزشتہ سوالات کو اللہ تعالیٰ نے معاف کر دیا اور اللہ بڑی مغفرت والا اور تحمل کرنے والا ہے)۔

۱۔ اس کی مزید بحث ان شاء اللہ "نہی" کے بارے میں تفصیلات میں آئے گی جہاں صحیح وفاسد کی تعریف بتلائیں گے۔

۲۔ تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص۲۵۰

۳۔ صحیح مسلم، كتاب الحدود، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة

۴۔ سنن ابوداود، كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق

مکروہ کا حکم

مکروہ کا حکم یہ ہے کہ اس کا کرنے والا گناہ گار تو نہیں ہوتا، اگرچہ ملامت کا مستحق ضرور ہوتا ہے۔ اس کا چھوڑنے والا قابل تعریف اور ثواب کا مستحق ہوتا ہے، بشرطیکہ یہ فعل اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لیے چھوڑے۔

۳۸۔ مکروہ کی قسمیں

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ علمائے اصول کے نزدیک مکروہ کی صرف ایک ہی قسم ہے، لیکن احناف کے نزدیک اس کو دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

اول۔ مکروہ تحریمی: اس سے مراد یہ ہے کہ شارع مکلّف سے کسی کام کو حتمی ولازمی طور پر نہ کرنے کا مطالبہ کرے اور یہ ممانعت دلیل ظنی سے ثابت ہو نہ کہ دلیل قطعی سے۔ جیسے ایک عورت سے ایک شخص کی منگنی ہو چکی ہو تو دوسرے کے لیے اس کو شادی کا پیغام دینا مکروہ تحریمی ہے۔ اس طرح اگر ایک شخص کوئی چیز خرید رہا ہو تو قیمت بڑھا کر اس کو خریدنا مکروہ تحریمی ہے۔ یہ ممانعت اخبار آحاد سے ثابت ہے جو دلیل ظنی ہیں۔

احناف کے نزدیک مکروہ کی یہ قسم واجب کے مقابلے میں ہے، لیکن جمہور کے نزدیک یہ حرام کے حکم میں ہے، یعنی اس کا مرتکب سزا کا مستحق ہے اگرچہ اس کا انکار کرنے والے کو کافر نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس کی دلیل ظنی ہے۔

دوم۔ مکروہ تنزیہی: اس سے مراد یہ ہے کہ شارع مکلّف سے کسی فعل کے چھوڑنے کا مطالبہ کرے لیکن وہ مطالبہ لازمی و حتمی نہ ہو [اور یہ ممانعت بھی دلیل ظنی سے ثابت ہو] جیسے گھوڑے کا گوشت کھانا کہ گھوڑے کی جنگوں میں ضرورت ہوتی ہے، گوشت خور پرندے جن کے چنگل ہوتے ہیں ان کے جوٹھے پانی سے وضو کرنا۔

مکروہ کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کا کرنے والا نہ ملامت کا مستحق ہوتا ہے اور نہ سزا کا، اگرچہ اس کا کرنا خلافِ اولیٰ ہے۔

احناف اور جمہور کے درمیان یہ اختلاف بھی فرض اور واجب کے درمیان اختلاف کی طرح ہے۔ احناف اس دلیل کا اعتبار کرتے ہیں جو اس فعل کی ممانعت میں آئی ہے اگر وہ قطعی ہے تو وہ فعل حرام ہے۔ اگر وہ ظنی ہے تو مکروہ تحریمی ہے۔ اگر اس فعل سے رک جانے کا مطالبہ لازمی و حتمی نہیں ہے تو وہ مکروہ تنزیہی ہے۔ لیکن جمہور اس دلیل کی قطعیت یا ظنیت کی طرف نہیں دیکھتے وہ صرف اس فعل کے چھوڑ دینے کے مطالبہ کی طرف دیکھتے ہیں۔ اگر وہ مطالبہ لازمی و حتمی ہے تو ان کے نزدیک وہ فعل حرام ہے، قطع نظر اس کے کہ اس کی

دلیل قطعی ہے یا ظنی۔ اگر اس فعل کو چھوڑنے کا مطالبہ لازمی و حتمی نہ ہو تو وہ فعل ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ یہ مکروہ احناف کے نزدیک مکروہ تنزیہی کے مقابلے میں ہے۔

۵۔ مباح

۳۹۔ جیسا کہ ہم پڑھ چکے ہیں کہ مباح کی تعریف یہ ہے کہ شارع مکلف کو کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے کا اختیار دے، اور اس کے کرنے یا نہ کرنے پر اس کی تعریف یا مذمت نہ کی جائے۔ اس کو حلال بھی کہتے ہیں۔ *

اباحت مندرجہ ذیل امور سے پہچانی جاتی ہے:

الف۔ کسی چیز کے مباح و حلال ہونے کے بارے میں شارع کی طرف سے واضح نص موجود ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المائدۃ۵: ۵] (آج تمہارے لیے پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں اور اہل کتاب کا کھانا یعنی ذبیحہ تمہارے لیے حلال ہے اور تمہارا کھانا یعنی ذبیحہ ان کے لیے حلال ہے)۔

ب۔ کسی فعل کے کرنے کے بارے میں شارع نے واضح طور پر یہ بتایا ہو کہ اس میں کوئی گناہ (اِثم) مضائقہ (جُناح) یا تنگی (حرج) نہیں ہے۔ گناہ کی نفی کی مثال یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرۃ۲: ۱۷۳] (اگر کوئی شخص بے بس و مجبور ہو جائے بشرطیکہ نہ تو وہ طالب لذت ہو اور نہ حد سے بڑھنے والا، تو اس پر گناہ نہیں)۔

دوسرے کی مثال یہ آیت ہے: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ﴾ [البقرۃ۲: ۲۳۵] (اس بات میں تم پر کچھ گناہ نہیں کہ زمانۂ عدت میں ان عورتوں کو پیغام نکاح دینے کے متعلق کوئی بات اشارے کنائے سے کہہ دو یا اپنے دل میں نکاح کی خواہش کو پوشیدہ رکھو)۔

تیسرے کی مثال یہ آیت ہے: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾ [النور۲۴: ۶۱] (اس بات میں

* ارشاد الفحول، ص۶؛ الموافقات ۱: ۴۰

نہ اندھے پر کوئی مضائقہ ہے، نہ لنگڑے پر کوئی تنگی ہے اور نہ بیمار پر کوئی مضائقہ ہے اور نہ خود تم پر کوئی حرج ہے کہ تم اپنے گھر والوں سے کھانا کھاؤ یا اپنے باپ کے گھروں سے)۔

ج۔ کسی حکم میں امر کا صیغہ موجود ہو، لیکن قرینے سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ یہ امر وجوب کے لیے نہیں، اباحت کے لیے ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة٥: ٢] (جب تم آزاد ہو جاؤ یعنی احرام کھول دو تو شکار کر سکتے ہو)۔ یعنی جب تم احرام کھول دو تو شکار کرنا تمہارے لیے مباح ہے، شکار کی تمہیں اجازت ہے چاہے شکار کرو یا نہ کرو۔

د۔ چیزوں میں اصل اباحت ہے۔ یعنی جن اشیا کے بارے میں کوئی حکم شریعت میں موجود نہیں ہے اس کو مباح سمجھا جائے گا۔ اس کی تفصیل استصحاب کے باب میں آئندہ آئے گی۔ معاہدے، تصرفات و افعال، حیوانات، نباتات اور جمادات وغیرہ کے بارے میں اصل اباحت ہے یعنی بنیادی طور پر یہ تمام چیزیں جائز و مباح ہیں۔ اگر شارع کی طرف سے کوئی واضح حکم موجود ہو تو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا، ورنہ ان کو اباحت اصلیہ کے حکم میں سمجھا جائے گا۔

مباح کا اصل حکم تو یہی ہے کہ اس کے کرنے یا نہ کرنے پر کوئی ثواب یا سزا نہیں دی جاتی، تاہم نیت اور ارادے کی بنا پر اس پر ثواب ملتا ہے۔ جیسے کوئی شخص جسمانی قوت حاصل کرنے کے لیے ورزش کرے لیکن اس سے اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اللہ کی راہ میں جہاد کرے گا اور اسلام کے دشمنوں سے لڑے گا تو یہ ورزش کرنا اس کے لیے باعث ثواب ہے۔

۴۰۔ یہ واضح رہے کہ مباح کی جو یہ تشریح کی گئی ہے اس کا تعلق افراد سے ہے، یہ کل کی نسبت سے نہیں ہے۔ کل کی نسبت سے یا مجموعی لحاظ سے دیکھا جائے تو مباح فعل کا کرنا یا چھوڑنا لازمی ہوتا ہے۔ چنانچہ اباحت کا تعلق جزوی اشیا سے ہوتا ہے، کلی طور پر نہیں اور کسی خاص وقت سے ہوتا ہے، تمام زمانوں سے نہیں۔ جیسے کھانا، اس کے مباح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکلّف کو انواع و اقسام کے کھانوں میں سے کوئی بھی کھانا پسند کرنے کا اختیار حاصل ہے، ان میں سے جو چاہے کھائے اور جو چاہے چھوڑ دے۔ اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ جس وقت چاہے نہ کھائے لیکن کلی و مجموعی طور پر کھانا مطلوب ہے اور اس کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ انسانی زندگی کا دارومدار کھانے پر ہے۔ مکلّف کو شارع نے یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنی زندگی کی حفاظت کرے، اسی طرح کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں میں سے کسی خاص چیز سے فائدہ اٹھانا یا نہ اٹھانا مکلّف کی پسند یا ناپسند پر ہے، جس وقت چاہے اس کو استعمال

کرے اور جس وقت چاہے استعمال نہ کرے۔ اگر قدرت ہوتے ہوئے کسی وقت ان کو استعمال نہ کرے تب بھی کوئی حرج نہیں، لیکن مجموعی طور پر سارے کے سارے کھانے، پینے اور پہننے کی اشیا کو ترک کر دے جن کو اللہ نے استعمال کے لیے بتایا ہے تو یہ شارع کے حکم کی خلاف ورزی ہو گی۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: إِنَّ اللهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ[1] (اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتے ہیں کہ اپنے بندے پر اس کی نعمت کے آثار دکھائی دیں)۔ یعنی اللہ نے جو نعمتیں کسی کو دی ہیں اس کو انہیں استعمال کرنا چاہیے۔ دوسری حدیث ہے: إِذَا أَوْسَعَ اللهُ عَلَيْكُمْ فَأَوْسِعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ[2] (جب اللہ تم کو وسعت دے تو تم بھی اپنے اوپر وسعت کرو)۔ اس لیے مجموعی طور پر تمام حلال وپاکیزہ چیزوں کو چھوڑ دینا مکروہ ہے اور ان کو مجموعی طور پر استعمال کرنا مندوب ہے اور ان میں سے کسی کو استعمال کرنا اور کسی کو چھوڑنا اور کبھی استعمال کرنا اور کبھی نہ کرنا مباح و حلال ہے۔

صحت و تندرستی قائم رکھنے کے لیے کھیل کود، ورزش اور باغات کی سیر و تفریح مباح ہے۔ ان کے مباح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکلف یہ چیزیں کسی وقت کرے اور کسی وقت چھوڑ دے یا بعض حالات میں کرے اور بعض حالات میں چھوڑ دے تو کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر کھیل کو وہ اپنی عادت ہی بنالے، اپنا وقت اس میں ضائع کرے تو یہ اچھے معمولات کے خلاف ہے اس لیے مکروہ ہے۔ یہ کراہت مسلسل عادت کے طور پر کھیل کو اختیار کرنے اور وقت ضائع کرنے کی بنا پر ہے، نہ کہ جزوی طور پر۔ شوہروں کا اپنی بیویوں سے تمتع اور صحبت مباح ہے لیکن بالکل ہمیشہ کے لیے ترک کر دینا حرام ہے کہ اس میں اس کی بیوی کا نقصان ہے اور اس سے نکاح کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ لہٰذا بیوی سے صحبت کرنا جزوی اعتبار سے مباح ہے لیکن مکمل اور دائمی طور پر چھوڑ دینا حرام ہے[3]۔

۲۔ عزیمت و رخصت

۴۱۔ عزیمت و رخصت حکم تکلیفی کی قسمیں ہیں کیونکہ عزیمت سے مراد یہ ہے کہ شارع ایک فعل کو کرنے کا مطالبہ کرے یا عمومی حالات میں اس کی اجازت دے، اور رخصت سے مراد یہ ہے کہ شارع ضرورت کے وقت

۱۔ سنن ترمذی، أبواب الأدب، باب ما جاء إن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده

۲۔ مالک بن انس، المؤطا ۵: ۱۳۳۹

۳۔ الموافقات ۱: ۱۳۰

مکلّفین کو تخفیف و آسانی کی خاطر اور ان سے تنگی دور کرنے کے لیے ایک فعل کی اجازت دے اور کسی فعل کے کرنے کا مطالبہ کرنا اور اس کی اجازت دینا حکم تکلیفی کی قسمیں ہیں۔

بعض علما کا خیال ہے کہ عزیمت ورخصت حکم وضعی کی قسمیں ہیں۔ ان کے خیال میں شارع نے مکلّفین کے معمول و عادت کے مطابق حالات کو اصلی احکام کے باقی اور جاری رہنے کا سبب بنایا ہے اور عزیمت کی بنیاد اور وجہ یہی سبب ہے اور عارضی اور خلاف معمول حالات کو مکلّفین کی تخفیف کا سبب بنایا گیا ہے اور رخصت کی بنیاد یہی سبب ہے اور سبب حکم وضعی کی ایک قسم ہے۔ لیکن پہلا نقطۂ نظر زیادہ راجح ہے اور ہم نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اس لیے ہمارے نزدیک عزیمت ورخصت حکم تکلیفی کی قسمیں ہیں۔

عزیمت کا لغوی معنٰی

۴۲۔ عزیمت کے لغوی معنٰی پختہ ارداہ کرنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ [طہٰ ۲۰: ۱۱۵] (مگر وہ بھول گیا اور ہم نے اس میں استقلال نہ پایا)۔ یعنی حضرت آدم علیہ السلام نے اپنے پروردگار کے حکم کی نافرمانی کا پختہ ارداہ نہیں کیا تھا، بھول اور غلطی سے ایسا ہو گیا۔

اصطلاحی معنٰی

اس کے اصطلاحی معنٰی ہم اوپر بتلا چکے ہیں۔ بعض علما نے اس کی یہ تعریف کی ہے: هو أصل من الأحكام غير متعلق بالعوارض * (وہ حکم جو احکام میں اصلی اور مستقل ہو اور عارضی احکام سے وابستہ نہ ہو)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عزیمت کا اطلاق ان شرعی احکام پر ہوتا ہے جو مکلّفین کو عام حالات میں دیے گئے ہیں، عارضی حالات اور مجبوری کا اس میں اعتبار نہیں کیا گیا۔ یہ وہ مستقل اور اصلی احکام ہیں جو اس لیے دیے گئے ہیں تاکہ تمام مکلّفین کے لیے معمول کے حالات میں ان کو عام قانونی حیثیت حاصل ہو۔ اس میں ضرورت اور عذر کا لحاظ نہیں رکھا گیا، جیسے نماز اور دوسری عبادات۔

حکم تکلیفی کی اقسام کے اعتبار سے ان کی بھی قسمیں ہیں، یعنی واجب، مندوب، حرام، مکروہ اور مباح۔ محقق اہل علم کے نزدیک عزیمت کا اطلاق صرف اسی وقت کیا جاتا ہے جب اس کے مقابلے میں رخصت کا لفظ استعمال کیا جائے۔

---

* تفتازانی، التلویح ۲: ۱۲۷

رخصت کی لغوی تعریف

۴۳۔ رخصت لغت میں سہولت اور آسانی کو کہتے ہیں۔ اس کی اصطلاحی تعریف اوپر گزر چکی ہے۔ بعض علما نے اس کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی ہے: هي ما وسع للمكلف في فعله بعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم[1] (رخصت وہ حکم ہے جس میں مکلف کے لیے کسی عذر و مجبوری کی بنا پر سہولت پیدا کی گئی ہو کیوں کہ وہ اس کام کے سرانجام دینے کی طاقت نہیں رکھتا، اور حرمت کا سبب باقی رہتے ہوئے اسے اس کام کے کرنے یا نہ کرنے کی اجازت دی گئی ہو)۔ یا رخصت وہ فعل ہے جس کی شرعاً کسی عذر و مجبوری کی بنا پر اجازت دی گئی ہو، حالانکہ وہ فعل حرام ہو، اگر وہ عذر نہ ہوتا تو وہ چیز حرام ہوتی[2]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ رخصت وہ احکام ہیں جو شارع نے مکلفین کی مجبوری کی بنا پر دیے ہیں۔ اگر یہ مجبوریاں نہ ہوتیں تو یہ اصلی حکم اپنی جگہ باقی رہتا۔ یہ اصل کلی سے استثنائی حکم ہے۔ اس استثنا کا سبب مکلّف کی تنگی دور کرنے کے لیے اضطراری حالات اور مجبوریوں کا اعتبار ہے۔ اکثر حالات میں یہ حکم اصلی کو لازمی کے درجے سے مباح کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور کبھی مندوب و مستحب یا واجب بنا دیتا ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

۴۴۔ رخصت کی قسمیں

اول: ضرورت کے وقت حرام فعل کے ارتکاب کی اجازت؛ جیسے اگر کسی شخص کو کفر کے کلمات کہنے پر مجبور کیا جائے اور نہ کہنے پر قتل کی دھمکی دی جائے، تو اگر اس کا دل ایمان پر قائم ہو تو اس وقت کفر کے کلمات کہنا اس کے لیے جائز ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل۱۶: ۱۰۶] (مگر یہ کہ اس پر جبر کیا جائے (وہ مجبوراً محض زبان سے کفر کی بات کہہ دے) بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر قائم ہو (تو اس پر کوئی مؤاخذہ نہیں)۔

اسی طرح مردار کا گوشت کھانا اور شراب پینا، کیونکہ زندگی کی حفاظت ضروری ہے، اس لیے شارع حکیم نے ایسی شدید بھوک کے وقت جس سے جان کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو مردار کھانے کی اجازت دی ہے۔ اسی طرح ایسی شدید پیاس کے وقت جس سے جان کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو شارع نے شراب پینے کی اجازت دی

۱۔ التلویح ۲: ۱۲۷؛ آمدی، الإحکام ۱: ۱۸۸

۲۔ غزالی، المستصفی ۱: ۹۸؛ آمدی ۱: ۱۸۸

ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا جائے اور اگر وہ یہ کام نہ کرے تو اسے جان سے ہلاک کرنے یا عضو کو نقصان پہنچانے کی دھمکی دی جائے تو اس کو دوسرے کا مال ضائع کرنے کی اجازت ہے۔

دوم: کسی فرض کو ترک کرنے کی اجازت؛ جیسے رمضان میں مسافر اور مریض کو مشقت دور کرنے کی غرض سے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے۔ اگر کوئی حاکم سرکش اور ظالم ہو اور جو اس کو اچھی بات بتائے اور برائی سے روکے تو اس کو قتل کردیتا ہو، ایسی صورت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ترک کرنے کی اجازت ہے۔

سوم: لوگوں کی عام ضرورت کی بنا پر بعض ایسے تجارتی اور لین دین کے معاملات کی اجازت دینا جو عام قواعد کی رو سے ناجائز ہوں؛ جیسے بیع سلم یعنی مشتری کسی چیز کی قیمت پہلے ادا کرے اور ایک مدت کے بعد وہ اس چیز کو لینے کا بائع سے معاہدہ کرے۔ شارع نے اس بیع کی اجازت دی ہے، حالانکہ یہ معدوم کی بیع ہے اور معدوم کی بیع باطل ہے؛ لیکن شارع نے مکلفین کی آسانی اور سہولت کے پیش نظر خرید وفروخت کے عام قواعد سے اس کو مستثنیٰ کردیا اور اس کی اجازت دے دی۔ اسی طرح عقد استصناع یعنی آرڈر پر کوئی چیز بنوانا۔ لوگوں کی ضرورت کی بنا پر شارع نے اس کی اجازت دی ہے حالانکہ یہ ایک معدوم کی بیع ہے۔ اگر ان کو اس سے منع کیا جاتا تو اس میں تنگی اور حرج ہوتا۔

۴۵۔ رخصت کا حکم

رخصت میں اصل (بنیادی حکم) اباحت ہے یعنی اس میں حکم لازمی نہیں رہتا بلکہ مکلف کو اس کے کرنے یا چھوڑنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ رخصت کی بنیاد مکلف کے عذر اور اس سے مشقت دور کرنے پر ہے اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتا جب تک ممنوع فعل کی اجازت نہ دی جائے یا جس فعل کے کرنے کا حکم ہے اس کے چھوڑنے کی اجازت نہ ہو۔ رمضان میں مریض اور مسافر کے لیے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے، دونوں کے لیے روزہ چھوڑنا رخصت پر عمل ہے۔ اگر ان کو روزہ سے کوئی نقصان نہ ہو تو روزہ رکھنا عزیمت پر عمل ہے۔ حنفی فقہا کے نزدیک یہ رخصت ترفیہ ہے، یعنی اصلی حکم باقی ہے، معدوم نہیں ہوا لیکن مکلف کی سہولت اور آسانی کے لیے اس کو اس کی رخصت واجازت دی گئی ہے۔

کبھی عزیمت پر عمل کرنا رخصت پر عمل کرنے سے بہتر ہوتا ہے۔ جیسے کسی شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے اور قتل کرنے کی دھمکی دی جائے، اگر اس کا دل ایمان پر قائم ہو تو اس کو کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے، لیکن عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے کیونکہ اس میں اس بات کا اظہار ہے کہ مسلمان دین حق پر سختی سے قائم رہتا ہے۔ نیز اس میں کافروں کو غصہ دلانا، ان کو کمزور کرنا اور مسلمانوں کے حوصلے بلند کرنا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مسیلمہ کذاب کے آدمیوں نے دو مسلمانوں کو پکڑ لیا اور ان کو اس کے پاس لے گئے۔ اس نے ان میں سے ایک سے پوچھا: محمد کے بارے میں تم کیا کہتے ہو؟ انہوں نے جواب دیا: وہ اللہ کے رسول ہیں۔ اس نے پھر پوچھا تم میرے بارے میں کیا کہتے ہو؟ انہوں نے کہا: تم بھی۔ اس نے ان کو چھوڑ دیا اور کوئی نقصان نہیں پہنچایا۔ پھر دوسرے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں دریافت کیا۔ انہوں نے جواب دیا کہ وہ اللہ کے رسول ہیں پھر پوچھا کہ تم میرے بارے میں کیا کہتے ہو؟ انہوں نے کہا میں بہرا ہوں سنتا نہیں ہوں۔ اس لیے تین بار ان سے یہی سوال کیا اور تینوں دفعہ انہوں نے یہی جواب دیا۔ اس لیے اس نے ان کو قتل کر دیا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ہوئی تو آپ نے فرمایا: "پہلے نے اللہ کی طرف سے دی ہوئی رخصت پر عمل کیا۔ دوسرے نے کھل کر حق بات کہی، اس کو مبارک ہو۔"

حضرت عمار بن یاسرؓ نے بھی کلمہ کفر کہا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں نامناسب کلمات کہے اور مشرکین کے معبودوں کی تعریف کی۔ یہ انہوں نے اس وقت کیا جب ان پر کفار کی طرف سے سختیاں کی گئیں اور سخت سزائیں دی گئیں۔ جب حضرت عمارؓ نے اس واقعہ کی اطلاع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تو آپ نے فرمایا: "تم نے اپنے دل کی حالت کو اس وقت کیسا محسوس کیا؟" انہوں نے جواب دیا کہ میرا دل ایمان سے مطمئن تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر وہ دوبارہ بھی یہ حرکت کریں تو تم بھی یہی کرو۔

اس واقعے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت اور مجبوری کے وقت کلمہ کفر کہنا جائز ہے۔ پہلا واقعہ یہ بتلاتا ہے کہ ایمان پر جمے رہنا اور عزیمت کو اختیار کرنا افضل و اولیٰ ہے۔ اسی طرح امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا جبکہ قتل کا اندیشہ ہو عزیمت ہے اور یہی افضل و اولیٰ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں فرمایا: "شہدا کے سردار حضرت حمزہ بن عبد المطلبؓ ہیں اور دوسرا وہ شخص ہے جو ظالم بادشاہ کے سامنے حق کی بات کہے اور وہ اس کو قتل کر دے۔" اس لیے ظالم حاکم کے سامنے کوئی حق بات کہنا اور برائی سے اس کو روکنا جبکہ اس کی گرفت کا اندیشہ ہو سکوت سے افضل ہے۔ اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کی شہادت کو حضرت حمزہؓ بن عبد المطلب کے بلند رتبہ شہادت کے برابر رکھا ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ نقصان پہنچنے کے اندیشے سے امر بالمعروف و نہی عن المنکر چھوڑنا رخصت ہے۔ جیسے کوئی حاکم ظالم ہو اور وہ نصیحت کرنے والے کو یا منع کرنے والے کو قتل کر دیتا ہو، لیکن جیسے ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ایسے موقعوں پر بھی عزیمت کو اختیار کرنا افضل و اولیٰ ہے۔ لیکن یہ حکم جز کے بارے میں ہے کُل کے بارے میں نہیں۔ یعنی فرد کے ساتھ مخصوص ہے امت کے لیے نہیں ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ پوری کی

پوری امت ایک ظالم بادشاہ کے خوف سے ڈر کر امر بالمعروف ونہی عن المنکر کو ترک کردے، کیونکہ یہ ایک فرض کفایہ ہے۔ اس لیے امت میں اس کا وجود ضروری ہے اگرچہ جان کا اندیشہ ہی کیوں نہ ہو۔ جیسے جہاد فرض کفایہ ہے اور اس فریضے کی ادائگی ضروری ہے، چاہے اس میں کتنی ہی جانیں تلف ہوں۔ اس حالت میں امر بالمعروف ونہی عن المنکر جہاد کی قسموں میں سے ایک قسم ہے، اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ امت اس فریضہ کی ادائگی سے کسی وقت بھی خالی ہو، چاہے اس میں کچھ افراد ہی کیوں نہ مارے جائیں۔

کبھی کبھی رخصت پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے، جیسے ضرورت کے وقت مردار کھانا۔ اگر اضطرار اور مجبوری کی حالت میں ایک شخص مردار نہیں کھاتا تو وہ بھوک سے مر جائے گا اور وہ گناہ گار ہوگا کیونکہ اس طرح وہ خود کو ہلاک کرنے کا سبب بن جائے گا، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۹] (اپنے آپ کو قتل نہ کرو)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرۃ۲: ۱۹۵] (اپنے آپ کو خود اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔

اس کی علت یہ ہے کہ مردار اور ایسی دوسری حرام چیزوں جیسے شراب وغیرہ سے انسان کے جسم وعقل دونوں کو نقصان پہنچتا ہے لیکن جب یہ بات متعین ہوگئی کہ ان سے جان کی حفاظت اور ہلاکت سے بچاؤ ہے تو ان کا استعمال افضل و اولیٰ بلکہ واجب ہوگا۔ رخصت کی اس قسم کو یعنی ایسی رخصت جب واجب ہو جاتی ہے احناف رخصت اسقاط کہتے ہیں، کیونکہ حکم اصلی اس حالت میں ساقط ہو جاتا ہے۔ اس مسئلے میں اب مکلف کے لیے اختیار باقی نہیں رہتا بلکہ صرف ایک ہی حکم ہے کہ وہ رخصت پر ہی عمل کرے اور اپنی جان بچائے۔

تیسری مبحث

حکم وضعی کی قسمیں

۴۶۔ سبب

سبب کے لفظی معنیٰ اس ذریعے کے ہیں جس سے کسی مقصود تک پہنچا جائے۔ اصطلاح میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جس کو شریعت نے کسی شرعی حکم کا معرّف یعنی علامت یا پہچان کا ذریعہ اس طرح بنایا ہو کہ اس چیز کے وجود کے ساتھ وہ حکم موجود ہو اور اس کے معدوم ہونے کے ساتھ وہ حکم بھی معدوم ہو جائے۔* اس اعتبار سے سبب کی اصطلاحی تعریف یہ ہوئی: كل أمر جعل الشارع وجوده علی وجود الحكم، وعدمه علامة علی عدمه، كالزنا لوجوب الحد (ہر وہ چیز جس کے وجود کو شارع نے حکم کے وجود کی علامت مقرر کیا ہو اور اس کے عدم کو حکم کے عدم کی علامت مقرر کیا ہو، جیسے زنا حد کے وجوب کا سبب ہے)۔ اس طرح جنون "حجر" یعنی معاملات اور تصرفات کی ممانعت کا سبب ہے اور غصب اس مال کی واپسی کے لیے سبب ہے جس کو کسی نے غصب کیا ہو اگر وہ مال بجنسہ موجود ہو۔ اگر وہ تلف ہو گیا ہے تو اس کی مثل یا قیمت کی واپسی کا سبب ہے۔ عدم زنا کی صورت میں حد بھی معدوم ہو گی، جنون نہیں ہو گا تو تصرفات کی ممانعت بھی نہیں ہو گی، غصب نہیں ہو گا تو مال کی واپسی یا اس کی ضمان بھی واجب نہ ہو گی۔

۴۷۔ سبب کی قسمیں

سبب کی اس لحاظ سے کہ آیا وہ مکلّف کا فعل ہے اور اس کی قدرت میں ہے یا اس کا فعل نہیں اور نہ ہی اس کی قدرت میں ہے، دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: سبب کی پہلی قسم وہ ہے جو مکلّف کا فعل ہو اور نہ اس کی قدرت میں ہو۔ اس کے باوجود جب سبب پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے گا کیونکہ شارع نے حکم کے وجود اور عدم وجود کو سبب کے ساتھ مربوط کیا ہے، پس سبب حکم کے وجود اور اس کے ظہور کی علامت ہے۔ جیسے زوال کے بعد سورج کا ڈھلنا وجوب نماز کا سبب ہے، رمضان کا مہینہ روزے کے وجوب کا سبب ہے، اضطرار اور مجبوری مردار حلال ہونے کا سبب ہے اور دیوانگی اور کم سنی (بالغ نہ ہونا) معاملات اور تصرفات کی ممانعت کا سبب ہے۔

---

* المستصفی ۱: ۹۴-۹۳؛ آمدی، الإحكام في أصول الأحكام ۱: ۱۸۱

دوسری قسم: یہ وہ سبب ہے جو مکلف کا فعل ہو اور اس کی قدرت میں ہو، جیسے سفر روزہ چھوڑنے کا سبب ہے، قتل عمد جو حرام ہے وجوب قصاص کا سبب ہے۔ اسی طرح مختلف معاہدے اور تصرفات اپنے اثرات اور نتائج کا سبب ہیں، جیسے بیع خریدار کے لیے مال کی ملکیت اور انتفاع کے جائز ہونے کا سبب ہے۔

اس سبب کی اس قسم کا ہم دو طرح سے اعتبار کرتے ہیں۔ اول یہ کہ یہ مکلف کا ایک فعل ہے۔ اس صورت میں یہ خطابِ تکلیفی میں داخل ہوگا اور اس پر سارے احکام اسی کے جاری ہوں گے۔ پھر اس کی بھی تین قسمیں ہو سکتی ہیں۔ یعنی شارع نے اس فعل کے کرنے یا چھوڑنے کا مطالبہ کیا ہے یا اختیار دیا ہے۔ دوم یہ کہ شارع نے اس پر دوسرے احکام مرتب کیے ہوں، اس صورت میں یہ حکم وضعی میں داخل ہوگا۔* مثلاً نکاح اس صورت میں واجب ہے جب کسی شخص کو زنا میں مبتلا ہونے کا خوف ہو اور وہ اس کے اخراجات برداشت کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ یہ وجوب حکم تکلیفی ہے۔ اور نکاح سبب بھی ہے اور اس کے نتیجے میں تمام شرعی اثرات مرتب ہوں گے، یعنی مہر، نفقہ اور وراثت وغیرہ واجب ہوں گے۔ اس لحاظ سے یہ سبب حکم وضعی ہوگا۔ کسی کو قصداً قتل کرنا حرام ہے، یہ حکم تکلیفی ہے، لیکن یہی قتل عمد وجوب قصاص کا بھی سبب ہے، یہ حکم وضعی ہے۔ بیع مباح ہے، یہ ایک حکم تکلیفی ہے لیکن اس سے بائع قیمت کا مالک ہو جاتا ہے اور مشتری مال کا، اس اعتبار سے یہ حکم وضعی ہے۔

۴۸۔ اثرات اور نتائج کے اعتبار سے بھی سبب کی دو قسمیں ہیں:

اول: جب یہ حکم تکلیفی کا سبب ہو، جیسے سفر روزہ چھوڑنے کا سبب ہے اور ملک نصاب وجوب زکاۃ کا سبب ہے۔

دوم: یہ کسی ایسے حکم کا سبب ہو جو مکلف کے فعل کا اثر ہو، جیسے بیع مال کی ملکیت کا سبب ہے، خریدار خریدے ہوئے مال کا مالک ہو جاتا ہے۔ وقف کے سبب مال واقف کی ملکیت سے نکل جاتا ہے۔ نکاح زوجین کے حلال ہونے کا سبب ہے۔ اسی طرح طلاق دونوں کے درمیان تفریق یعنی حلت کے ازالے کا سبب ہے۔

۴۹۔ اسباب کا مُسبّبات کے ساتھ ربط

جب اسباب موجود ہوں اور ان کی سب شرائط پوری ہو جائیں اور اس میں کوئی رکاوٹ نہ ہو تو ان اسباب کے اثرات و نتائج مرتب ہوں گے، ان کو مُسببات کہتے ہیں۔ کیونکہ اس حالت میں ان اسباب کے نتیجے میں احکام کے مرتب ہونے کے لیے شریعت میں جس طرح ان کا اعتبار ہے اسباب اس طرح پائے جائیں مثلاً قرابت میراث کا سبب ہے۔ اس کی شرط یہ ہے کہ مورث وفات پا جائے اور وارث حقیقتاً یا حکماً زندہ موجود ہو اور مانع یعنی رکاوٹ یہ

* الموافقات ۱: ۱۸۸

ہے کہ وارث نے اپنے اس رشتہ دار کو عمداً قتل کیا ہو یا دونوں کے درمیان مذہب کا اختلاف ہو۔ چنانچہ جب سبب موجود ہو اس کی جملہ شرائط پوری ہو جائیں اور کوئی مانع یعنی رکاوٹ نہ ہو تو اس کا اثر و نتیجہ مرتب ہو گا اور وہ میراث ہے، یعنی اس کے عزیز کو میراث میں سے حصہ ضرور ملے گا۔ اگر شرائط پوری نہ ہوں یا کوئی مانع یعنی رکاوٹ موجود ہو، تو اس صورت میں سبب کا کوئی اثر یا نتیجہ نہیں نکلے گا۔

شرعی اسباب کے مسببات شارع کے حکم سے مرتب ہوتے ہیں، اس میں مکلّف کی رضا یا عدم رضا کو کوئی دخل نہیں۔ شارع ہی نے اسباب کو مسببات کے مرتب ہونے کا ذریعہ بنایا ہے، کوئی مکلّف اس کو چاہے نہ چاہے، ان کو پسند کرے یا نہ کرے۔ بیٹا باپ کا وارث ہوتا ہے کیونکہ شارع کے حکم سے بیٹا ہونا میراث کا سبب ہے اور شارع ہی نے اس کو یہ سبب قرار دیا ہے، اگرچہ مورث اس کو نہ چاہے یا وارث اس کو رد کر دے۔ اگر ایک شخص اس شرط کے ساتھ نکاح کرتا ہے کہ وہ اپنی بیوی کو مہر نہیں دے گا یا اس کو نفقہ نہیں دے گا یا دونوں کے درمیان کوئی میراث نہیں ہو گی، تو یہ شرط لغو ہو گی اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے کیونکہ شارع نے عقد نکاح کے نتیجے میں ان اثرات کے مرتب ہونے کا حکم دیا ہے۔ اس لیے نکاح کی صورت میں بیوی کا مہر بھی واجب ہو گا، نفقہ بھی دینا ہو گا اور دونوں کے درمیان میراث بھی جاری ہو گی، یہی حال بقیہ اسباب کا ہے۔ شرعاً ان کے اثرات مرتب ہوتے ہیں گو کہ مکلّف ان کو نہ چاہے۔

۵۰۔ سبب اور علت

شارع نے جس چیز کو حکم کے وجود و عدم وجود کی علامت مقرر کیا ہو وہ یا تو حکم پر بایں معنی مؤثر ہو گی کہ اس کے اور حکم کے درمیان مناسبت کی وجہ عقلاً سمجھ میں آتی ہو گی یا حکم کے ساتھ اس چیز کی مناسبت اتنی مخفی ہو کہ عقل اس کو سمجھ نہ سکے۔ پہلی صورت میں اس کو علت کہتے ہیں اور بعض اوقات مجازاً سبب بھی کہہ دیتے ہیں۔ دوسری صورت میں اس کو صرف سبب کہتے ہیں، علت نہیں کہتے۔ علمائے اصول میں ایک گروہ کی یہی رائے ہے۔

علت کی چند مثالیں یہ ہیں: سفر روزہ چھوڑنے کی علت ہے، نشہ حرمتِ شراب کی علت ہے، کم سنی نابالغ پر ولایت کی علت ہے۔ ان مسائل میں سبب اور حکم کے درمیان وجہ مناسبت آسانی سے سمجھی جا سکتی ہے کہ سفر میں مشقت کا امکان ہے اس لیے رخصت دینا اس کے مناسب ہے۔ نشہ سے انسان ہوش و حواس کھو دیتا ہے، اس لیے یہ حرمت شراب کا سبب ہے تاکہ انسانی عقل اور ہوش حواس باقی و محفوظ رہیں۔ نابالغ بچہ اپنے معاملات و تصرفات میں اپنا نفع و نقصان نہیں سمجھ سکتا، اس لیے اس کو فائدہ پہنچانے اور نقصان سے محفوظ رکھنے کے لیے کوئی

ولی و نگران مقرر کرنا اس کے مناسب ہے۔ ان تمام مسائل میں سفر، نشہ اور کم سنی ان احکام کا سبب بھی ہیں اور علت بھی جن کے ساتھ یہ مربوط ہیں۔

جن اسباب کی مناسبت ان کے احکام کے ساتھ عقلاً سمجھ میں نہیں آتی ان میں سے چند یہ ہیں: رمضان کا مہینہ وجوب صوم کا سبب ہے، عقل رمضان کے مہینے اور وجوب صوم کے درمیان مناسبت کو نہیں سمجھ سکتی۔ غروب آفتاب مغرب کی نماز کے وجوب کا سبب ہے لیکن ان دونوں کے درمیان وجہ مناسبت سمجھ میں نہیں آتی۔ اس لیے یہ صرف سبب کہلاتے ہیں، علت نہیں۔ لہٰذا ہر علت سبب ہے لیکن ہر سبب علت نہیں۔

علمائے اصول میں سے دوسرے فریق کا خیال ہے کہ جب کسی چیز کی اس کے حکم کے ساتھ مناسبت عقلاً سمجھ میں آسکے تو اس کو صرف علت کہتے ہیں اور وہ سبب نہیں کہلائے گی اور جس کی مناسبت حکم کے ساتھ سمجھ میں نہ آئے اس کو صرف سبب ہی کہتے ہیں، علت نہیں کہتے۔ اس لیے نہ علت کو سبب کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی سبب کو علت۔

حقیقت میں یہ اختلاف بہت معمولی سا ہے۔ جو لوگ علت کو سبب کے معنی میں داخل سمجھتے ہیں وہ دونوں کو اس لحاظ سے جمع کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک حکم کی علامت ہے اور حکم کے ساتھ مناسب ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ان کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ اس لیے مناسب کو وہ علت کہہ دیتے ہیں اور جو مناسب نہیں ہوتا اس کو علت نہیں کہتے، اگرچہ سبب کا اطلاق اب بھی دونوں پر ہوتا ہے۔

۲۔ شرط

لغت میں شرط ایسی علامت کو کہتے ہیں جو کبھی اس چیز سے علیحدہ نہ ہو جس کے لیے اس کو علامت مقرر کیا گیا ہے، یعنی اس کے لیے لازمی ہو۔ اصطلاح میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کے وجود پر دوسری چیز کا وجود موقوف ہو لیکن وہ اس چیز کی حقیقت سے خارج ہو، اس کے وجود سے اس چیز کا وجود لازم نہ آتا ہو، لیکن اس کے عدم سے اس چیز کا عدم لازم آتا ہو۔ *

کسی چیز کے وجود سے مراد یہاں شرعی وجود ہے، جس پر شرعی نتائج مرتب ہو سکیں۔ جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے، عقد نکاح کے لیے دو گواہوں کا حاضر ہونا شرط ہے۔ نماز کے وجود شرعی کے لیے وضو شرط ہے کہ جس پر اس کے نتائج مرتب ہو سکیں، یعنی نماز درست ہو، کافی ہو اور آدمی کے ذمے سے یہ فریضہ ادائگی کے بعد

* تسہیل الوصول، ص ۲۵۶

ساقط ہو جائے۔ وضو درحقیقت نماز کا حصہ نہیں ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وضو ہوتا ہے لیکن نماز کا وجود نہیں ہوتا۔ اسی طرح عقد نکاح میں دو گواہوں کی حاضری نکاح کے وجود کے لیے شرط ہے اس طرح کہ اس پر اس کے احکام اور نتائج مرتب ہو سکیں لیکن دونوں گواہوں کی حاضری عقد نکاح کی حقیقت کا حصہ نہیں ہے۔ کبھی دو گواہ موجود ہوتے ہیں اور نکاح کا وجود نہیں ہوتا۔

۵۲۔ شرط اور رکن

شرط اور رکن دونوں اس لحاظ سے مساوی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے وجود پر کسی کا وجودِ شرعی موقوف ہوتا ہے لیکن اس بات میں مختلف ہیں کہ شرط کسی چیز کی حقیقت سے خارج ہوتی ہے، اور رکن اس چیز کی حقیقت کا حصہ ہوتا ہے۔ جیسے نماز میں رکوع، یہ نماز کی حقیقت کا جز ہے، نماز کا وجود شرعی اس کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ وضو بھی نماز کی صحت کے لیے شرط ہے کیونکہ اس کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی لیکن یہ اس کی حقیقت سے خارج ہے۔ ایجاب و قبول نکاح کے ارکان ہیں اور اس کی حقیقت کا حصہ ہیں، لیکن دو گواہوں کا موجود ہونا نکاح کی صحت کے لیے شرط ہے، یہ اس کی حقیقت سے خارج ہے۔

۵۳۔ شرط اور سبب

شرط اور سبب اس لحاظ سے تو متفق ہیں کہ جس چیز کے ساتھ یہ مربوط ہوں وہ چیز ان کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتی اور مزید یہ کہ دونوں اس چیز کی حقیقت کا جز نہیں ہوتے۔ سبب اور شرط ایک دوسرے سے اس لحاظ سے مختلف ہیں کہ سبب کی موجودگی سے مسبب لازم ہو جاتا ہے، اِلّا یہ کہ ان کے درمیان کوئی مانع اور رکاوٹ ہو۔ شارع کی طرف سے یہ بات مقرر ہے کہ سبب مسبب کی طرف راہنمائی کرتا ہے، لیکن جہاں تک شرط کا تعلق ہے تو اس کے وجود سے مشروط کا وجود لازم نہیں آتا۔

۵۴۔ شرط کی قسمیں

سبب یا مسبب کے ساتھ تعلق کی حیثیت سے شرط کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ شرط سبب ۲۔ شرط مسبب

شرط سبب وہ ہے جو سبب کی تکمیل کرتی ہے، سببیت کے معنٰی کو تقویت دیتی ہے اور اس کا نتیجہ اس پر مرتب کرتی ہے۔ جیسے عمد اور عدوان (قصد اور حرمت) اُس قتل کے لیے شرط ہے جو قاتل کے قصاص کا سبب ہے۔ اسی طرح مال مسروقہ کی حفاظت (حرز) اس سرقہ کے لیے شرط ہے جو ہاتھ کاٹنے کا سبب ہے۔ سال گزارنا اس نصاب مال کے لیے شرط ہے جو زکاۃ کا سبب ہے۔ شہادت (گواہی) نکاح کے لیے شرط ہے جو ان شرعی احکام اور نتائج کا سبب ہے جو نکاح کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں۔

شرط مسبب وہ ہے جو مسبب کی تکمیل کرتی ہے۔ اس کی مثال مورث کی موت کے وقت جو حقیقتاً ہو یا حکماً وارث کا زندہ ہونا ہے۔ یہ دونوں چیزیں میراث کے لیے شرط ہیں جس کا سبب قرابت، یا زوجیت یا عصوبت (باپ کی طرح سے رشتہ داری) ہے۔

۵۵۔ باعتبار ماخذ شرط کی دو قسمیں ہیں: اول یہ کہ اس شرط کو شارع نے مقرر کیا ہو، اس کو شرط شرعی کہتے ہیں۔ دوسری وہ ہے جو لوگ اپنے ارادہ واختیار سے مقرر کریں، اس کو شرط جعلی کہتے ہیں۔ شرط شرعی کی مثال نابالغ کا سن تمیز کو پہنچنا ہے تاکہ مال اس کے سپرد کیا جا سکے۔ اس طرح وہ جملہ شرائط جو شارع نے معاہدوں، لین دین، عبادات اور فوجداری جرائم کے لیے مقرر کی ہیں شرط شرعی ہیں۔ شرط جعلی وہ ہے جو مکلّف اپنے ارادے سے عائد کرے۔ جیسے وہ تمام شرطیں جو لوگ آپس کے معاملات اور لین دین میں ایک دوسرے کے ساتھ مقرر کرتے ہیں یا اس سے مراد وہ شرط ہے جو مکلف ایسے کسی معاملے میں عائد کرے جو صرف اس کے تنہا ارادے سے مکمل ہوتا ہے، جیسے وقف۔ اس شرط کی دو قسمیں ہیں۔

اول: ایسی شرط جس پر عقد کا وجود ہو۔ یعنی مکلّف عقد کا وجود ہی اس شرط کے پورا ہونے پر معلق کر دے جو اس نے عائد کی ہے۔ اس لیے یہ سبب کی شرائط میں سے ہے۔ جیسے یہ شرط کہ اگر قرض دار قرض ادا کرنے سے عاجز ہو تو ضامن سے قرض لیا جائے یا طلاق کو کسی چیز پر موقوف کر دے، مثلاً شوہر اپنی بیوی سے یہ کہے کہ اگر تو چوری کرے گی تو تجھے طلاق ہے۔ اس شرط کو شرط معلق کہتے ہیں اور جو عقد اس پر موقوف ہوتا ہے اس کو عقد معلق کہتے ہیں۔

یہ بات واضح رہے کہ تمام عقود وتصرفات (لین دین) تعلیق قبول نہیں کرتے۔ ان میں سے بعض وہ ہیں جنہیں شرط پر موقوف کرنا درست نہیں ہے۔ یہ وہ عقود یعنی معاہدے ہیں جن میں سے کسی کو مالک بنایا جاتا ہے، یہ ملکیت کبھی خود ایک چیز کی ہوتی ہے اور کبھی عوض یا بلا عوض کے اس کی منفعت کی ملکیت ہوتی ہے۔ عقد نکاح اور خلع بھی اس کے ساتھ ملحق ہیں۔* ان میں سے بعض وہ معاملات ہیں جو مناسب شرط کی تعلیق قبول کر لیتے ہیں جیسے کسی چیز کی بیع کے بعد اس کی قیمت کی ضمانت اس شرط پر کہ خریدار اس چیز کا حقدار ہو۔ بعض معاہدے وہ ہیں جو کسی بھی شرط پر موقوف ہو سکتے ہیں خواہ وہ ان کے مناسب ہو یا نہ ہو، جیسے وکالت اور وصیت۔

---

* ہماری رائے میں عقود تمیکات میں شرط معلق جائز ہے، اگر اس کی ان عقود میں حاجت، ضرورت یا مصلحت ہو۔ دیکھیے: إعلام الموقعین ۳: ۲۸۸۔ آثار واقوال سے ہماری رائے کی تائید ہوتی ہے، ملاحظہ ہو: نیل الأوطار ۶: ۱۰۰

دوم: وہ شرط جو کسی معاہدے کے ساتھ متصل ہو، مثلاً اس شرط کے ساتھ نکاح کرنا کہ شوہر اپنی بیوی کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس شرط کے ساتھ کہ اس کی بیوی کو طلاق کا حق حاصل ہے، کوئی چیز اس شرط کے ساتھ بیچنا کہ مشتری قیمت کی ادائگی کے لیے کوئی ضامن پیش کرے، یا کوئی مکان اس شرط کے ساتھ بیچنا کہ مکان کا بیچنے والا اس مکان میں ایک سال تک رہے گا۔ ایسی شرطیں جو معاہدوں کے ساتھ متصل ہوتی ہیں ان میں فقہا کا اختلاف ہے۔ بعض نے اس میں تنگی رکھی ہے، بعض وسعت سے کام لیتے ہیں اور بعض نے درمیانی راستہ اختیار کیا ہے۔ جو لوگ تنگی سے کام لیتے ہیں وہ مکلف کے ارادے میں غلو یعنی مبالغہ کرتے ہیں اور معاہدوں اور شرائط میں حرمت کو اصل قرار دیتے ہیں، سوائے اس کے کہ کوئی نص شرعی اس کی اباحت کے بارے میں موجود ہو، یہ اہل ظاہر اور ان کے متبعین ہیں۔

جو وسعت سے کام لیتے ہیں اور مکلف کے ارادے کو مطلق اور غیر مشروط سمجھتے ہیں اور معاہدوں اور شرائط کے بارے میں اس کو ایک بہت بڑی سند مانتے ہیں، ان کے نزدیک شرائط اور معاہدوں میں اصل اباحت ہے، سوائے اس کے کہ تحریم کے بارے میں کوئی نص شرعی موجود ہو۔ یہ حنابلہ اور ان کے متبعین کا گروہ ہے۔ حنابلہ میں سب سے زیادہ وسعت ابن تیمیہؒ نے دی ہے۔ فریقین کے دلائل تفصیل سے بیان کرنے اور ان پر ردوقدح کا یہ موقع نہیں ہے۔ یہاں بس اتنا ہی کافی ہے کہ وسعت دینے والوں کا نقطۂ نظر قابل ترجیح ہے نہ کہ تنگی کرنے والوں کا۔[1]

۳۔ مانع (رکاوٹ)

۵۲۔ مانع سے مراد یہ ہے کہ شارع نے ایک چیز کے وجود کو حکم کا عدم وجود یا عدم سبب قرار دیا ہو۔ یعنی اس چیز کے وجود سے حکم یا اس کا سبب باطل سمجھا جائے گا۔ اس کی دو قسمیں ہیں: حکم کے لیے مانع اور سبب کے لیے مانع۔[2]

۱۔ ملاحظہ ہو: فتاوی ابن تیمیہ ۳: ۳۳۲؛ نیز دیکھیے: ان کی دوسری تصنیف نظریۃ العقد، ص ۱۴

احناف کے نزدیک شرط کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ **شرط صحیح:** اس سے مراد وہ شرط ہے جو عقد کے مقتضی کے مطابق ہو یا اس کی تائید اور تاکید کرے، یا شریعت نے اس کی اجازت دی ہو، یا عرف سے ثابت ہو۔ ۲۔ **شرط فاسد:** اس سے مراد وہ شرط ہے جو متعاقدین میں سے کسی ایک کے لیے یا کسی تیسرے شخص کے لیے منفعت کا باعث ہو اور شرط صحیح میں سے نہ ہو۔ ۳۔ **شرط باطل:** جس میں نہ صحیح کا مطلب پایا جائے نہ فاسد کا۔ مثلاً جو شخص ایک مکان فروخت کرے وہ یہ شرط لگادے کہ اس میں کوئی شخص نہیں رہے گا۔ شرط فاسد سے عقد فاسد ہو جاتا ہے جبکہ شرط باطل لغو ہوتی ہے اور عقد صحیح ہوتا ہے۔

۲۔ الإحكام في أصول الأحكام ۱: ۱۸۵

اول: مانع الحکم (حکم کے لیے مانع): اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے وجود کے نتیجے میں حکم کا وجود معدوم ہو، چاہے حکم کی جملہ شرائط پائی جائیں۔ مانع درحقیقت وجود حکم کو روکتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں ایسا سبب موجود ہوتا ہے جو حکم کی مصلحت و حکمت کے موافق نہیں ہوتا، یعنی حکم کا مقصد اس مانع کی وجہ سے پورا نہیں ہوتا۔ جیسے ابوت یعنی باپ ہونا قصاص کے لیے رکاوٹ ہے، اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے جو حرام ہے تو قصاص میں اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ صرف اس کو دیت دینا ہوگی کیونکہ قصاص میں حکمت یہ ہے کہ اس فعل کو آئندہ کے لیے اس ڈانٹ اور سخت سزا کے ذریعے روکا جائے لیکن ابوت میں پہلے ہی بیٹے پر محبت و شفقت موجود ہے جو خود بخود اس کو اس فعل سے باز رکھتی ہے۔ اس لیے قتل کی صورت میں باپ سے قصاص لینے میں قصاص کی غرض و غایت پوری نہیں ہوتی۔ قصاص کی غرض و غایت آئندہ قتل سے روکنا ہے۔ باپ عمداً اپنے بیٹے کو قتل کرنے کے لیے پیش قدمی نہیں کرتا، سوائے بعض خاص حالات کے جو شاذ و نادر پیش آتے ہیں جو اس سے قصاص کا تقاضا نہیں کرتے بلکہ استثنا کا تقاضا کرتے ہیں[1]۔ نیز چونکہ باپ بیٹے کے وجود کا سبب ہے، اس لیے بیٹا باپ کی جان لینے کا سبب نہیں ہو سکتا[2]۔

دوم: مانع السبب (سبب کے لیے مانع): اس سے مراد ایسا مانع ہے جو سبب میں اس طرح سے مؤثر ہو کہ سبب کا عمل باطل کر دے اور سبب سے مسبب کا جو تقاضا پورا ہوتا ہے اس کے درمیان اس وجہ سے حائل ہو جائے کیونکہ مانع میں ایسی وجہ موجود ہے جو سبب کی حکمت کے معارض ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص پر قرض ہو تو وہ نصاب زکاۃ کو کم کرائے گا۔ نصاب وجوب زکاۃ کا سبب ہے، نصاب کی ملکیت سے چونکہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ آدمی مال دار ہے اور مال دار آدمی ضرورت مندوں کی مدد پر قدرت رکھتا ہے لیکن قرض اس مقصد کے حصول میں جس کا سبب زکاۃ میں لحاظ کیا گیا ہے رکاوٹ بنتا ہے اور یہ مقصد غنا یعنی مال داری ہے۔ قرض اس مقصد کو بالکل ختم کر دیتا ہے، اس لیے کہ نصاب کے مالک کے مال کے مقابلے میں جو قرض ہے وہ حقیقت میں اس کی ملکیت نہیں ہے اس لیے ملکیتِ نصاب سے یہ نہیں سمجھا جا سکتا کہ وہ شخص مال دار ہے۔ لہٰذا نصاب مسبب کے اس مقصد کو پورا نہیں کرتا جو سبب کا تقاضا ہے یعنی وجوب زکاۃ۔

اس کی دوسری مثال وارث کا اپنے اس رشتہ دار کو قتل کرنا ہے جس کی میراث میں وہ حصہ دار ہے۔ یہ قتل سبب یعنی قرابت وغیرہ کے لیے مانع ہے۔ اس لیے سبب اپنا عمل پورا نہیں کر سکتا اور مسبب جو کہ وراثت ہے

---

[1] یہ جمہور کا مسلک ہے، اس کی تائید میں وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں: لا یُقتل والد بولده (کوئی باپ اپنے بیٹے کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا)۔

[2] اس دلیل کا یہ معارضہ ہو سکتا ہے کہ باپ کی ہلاکت کا سبب تو اس کا فعل ہے، اس لیے ہم نے اس سے پہلے جو علت بیان کی ہے وہ درست ہے۔

اس تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ اس مانع میں وہ چیز موجود ہے جو اس بنیاد کو ہی ڈھا دیتا ہے جس پر میراث قائم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وارث اپنی زندگی میں مورث کی زندگی باقی رہنے کا اعتبار کرتا ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کی امداد کریں گے۔ لیکن اگر کوئی وارث اپنے مورث کو قتل کر دے تو یہ مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ یہی صورت اختلاف مذہب یا اختلاف دارین میں ہے۔ ان میں سے ہر ایک سبب کے لیے مانع ہے[۱]۔

مانع بحیثیت مانع کے خطاب تکلیف میں داخل نہیں ہے، کیونکہ شارع کا مقصد اس کے حصول یا عدم سے نہیں ہے۔ شارع کا مقصد تو صرف یہ ہے کہ وہ یہ بات واضح طور پر یہاں بیان کر دے کہ اگر کوئی مانع پایا جائے تو سبب کا حکم ختم ہو جاتا ہے یا مسبب باطل ہو جاتا ہے۔ اگر کسی شخص کے پاس نصاب زکاۃ ہو اور اس پر قرض بھی ہو تو شارع اس سے ادائگی قرض کا مطالبہ نہیں کرتا تاکہ اس پر زکاۃ واجب ہو، اسی طرح مالک نصاب کو بھی قرض لینے کی اجازت ہے اور شارع نے اس کو اس بات سے نہیں روکا تاکہ اس سے زکاۃ ساقط نہ ہو۔ لیکن مکلّف کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ قصداً ایسا مانع پیدا کر دے جس سے اسے شرعی احکام سے فرار حاصل ہو جائے، اس کا تعلق حیلے سے ہے اور ایسے حیلے اسلامی شریعت میں جائز نہیں ہیں، ان کا مرتکب گناہ گار ہو گا۔ مثلاً کوئی شخص مال کا کچھ حصہ بیوی کو دے دے تاکہ سال گزرنے سے پہلے نصاب زکاۃ ختم ہو جائے اور سال گزرنے کے بعد اس سے واپس لے لے تاکہ زکاۃ نہ دینا پڑے[۲]۔

۴۔ صحیح و باطل

۵۷۔ صحیح و باطل ہونے کا مطلب

مکلّفین کے افعال جب اپنے پورے ارکان اور شرائط کے ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں تو شارع ان کے صحیح ہونے کا حکم لگا دیتا ہے، اگر وہ اس طریقے سے واقع نہیں ہوتے تو شارع ان کی عدم صحت یعنی باطل ہونے کا حکم لگاتا ہے۔

افعال کی صحت یعنی صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان پر شرعی نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اگر اس فعل کا تعلق عبادات سے ہو تو مکلّف کو اس کی ادائگی کے بعد بری الذمہ سمجھا جائے گا، جیسے اگر نماز کو اس کے ارکان

۱۔ یہ بعض فقہا کی رائے ہے۔ دوسرے فقہا ان کو حکم کے لیے مانع سمجھتے ہیں لیکن سبب کے لیے مانع سمجھنا اولیٰ ہے، اس کو ہم نے ترجیح دی ہے۔

۲۔ الموافقات ۱: ۲۸۸

وشرائط کے ساتھ ادا کیا جائے تو اس کو صحیح کہا جائے گا۔ اگر مکلف کے افعال کا تعلق عادات یعنی معاملات سے ہو اوروہ صحیح ہوں، جیسے بیع وشرا، اجارہ، نکاح وغیرہ تو ان میں سے ہر عقد کے بعد شرعاً جو نتائج مرتب ہوتے ہیں، وہ مرتب ہوں گے۔

افعال کے بطلان یعنی باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی ادائگی کے بعد شرعی نتائج مرتب نہ ہوں کیونکہ شرعی نتائج اس وقت مرتب ہوتے ہیں جب وہ سب ارکان پورے ہو جائیں جو شارع کی طرف سے مطلوب ہیں۔ اگر ان افعال کا تعلق عبادات سے ہو تو مکلف ان سے بری الذمہ نہیں ہوتا، اگر ان کا تعلق معاہدوں اور لین دین سے ہو تو ان پر بھی شرعی نتائج جو معاہدات درست ہونے کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں مرتب نہیں ہوتے۔[1]

۵۸۔ صحیح وباطل حکم وضعی کی قسمیں ہیں

بعض علمائے اصول کی یہ رائے ہے کہ کسی فعل کا صحیح وباطل ہونا حکم تکلیفی کی قبیل سے ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صحت کا مقصد یہ ہے کہ شارع نے کسی چیز سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت دی ہے اور بطلان کا مقصد یہ ہے کہ شارع نے کسی چیز سے فائدہ حاصل کرنے سے منع کیا ہے۔ مثلاً بیع صحیح ہونے کی صورت میں خریدار کو خرید کردہ مال سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے اور بیع باطل میں اس کو اس سے فائدہ اٹھانے سے منع کیا گیا ہے۔ اس نقطۂ نظر کو اس دلیل کے ساتھ رد کیا گیا ہے کہ بیچنے والے کے لیے شرط خیار کے ساتھ بیع بالاتفاق صحیح ہے اور خریدنے والے کو اس مال سے نفع اٹھانا جائز نہیں۔[2]

ایک گروہ کا خیال ہے کہ صحیح وباطل کا تعلق حکم وضعی سے ہے۔ اس لیے کہ شارع نے اس فعل کے صحیح ہونے کا حکم دیا ہے جس کے ارکان اور شرائط پوری ہوں اور اس فعل کے باطل ہونے کا حکم دیا ہے جس کے ارکان وشرائط پورے نہ ہوں۔[3]

۱۔ یہ بات واضح رہے کہ "صحت" کے لفظ کا اطلاق ان افعال پر بھی ہوتا ہے جن پر آخرت میں ثواب ملتا ہے اور لفظ بطلان کا اطلاق ان افعال پر بھی ہوتا ہے جن پر آخرت میں سزا ہوتی ہے۔ خواہ اس فعل کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے۔ آخرت میں ثواب ملنے یا نہ ملنے کا دارومدار مکلف کے ارادہ اور نیت پر ہے۔ اگر وہ اپنی عبادت اور کسی فعل کے کرنے میں شارع کے حکم کی تعمیل کی نیت کرے گا تو اس پر ثواب ملے گا۔ یہی صورت اختیاری فعل کی ہے اگر وہ شارع کی طرف سے اختیار کو ذہن میں رکھے، تو اس صورت میں اس فعل کے کرنے یا نہ کرنے پر بھی اس کو ثواب ملے گا۔ الموافقات ۱: ۲۹۹-۲۹۱

۲۔ آمدی، الإحکام ۱: ۱۸۶- ۱۸۷

۳۔ التلویح ۲: ۱۲۳

ہم دوسرے قول کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ کسی فعل کا صحیح یا باطل ہونا، نہ تو کوئی فعل ہے، نہ فعل کو چھوڑنا ہے اور نہ ہی اس میں اختیار ہے۔ جس فعل کے ارکان اور شرائط پوری ہو جائیں شارع نے اس کو صحیح کہا ہے اور یہ بتایا ہے کہ صحیح ہونے کے اس پر نتائج مرتب ہوں گے اور جس فعل کے ارکان وشرائط پورے نہ ہوں اس کو باطل کہا ہے اور یہ بتایا ہے کہ اس پر باطل ہونے کے نتائج مرتب ہوں گے۔ یہ سارے مفاہیم خطاب وضعی میں داخل ہیں کیونکہ یہ سبب کے مفہوم میں داخل ہیں اور سبب حکم وضعی کی ایک قسم ہے۔

۵۹۔ باطل وفاسد

جمہور علما کے نزدیک باطل اور فاسد کے ایک ہی معنی ہیں۔ ہر عبادت، عقد یا لین دین جس کے کچھ ارکان یا شرائط مفقود ہوں وہ باطل یا فاسد ہے اور اس پر شرعی نتائج مرتب نہیں ہوتے۔ دیوانے کی بیع باطل ہے کیونکہ اس کے رکن جو کہ عاقد (بائع و مشتری) ہے اس میں خلل ہے۔ اسی طرح معدوم یا مردار شے کی بیع باطل ہے کیونکہ اس کے رکن میں بھی خلل ہے جو معقود علیہ ہے یعنی جس چیز کی خرید و فروخت کی جائے۔ مجنون اور مردار کی بیع کو جس طرح باطل کہتے ہیں اسی طرح فاسد بھی کہتے ہیں۔ ایسی بیع جس کی قیمت معلوم نہ ہو یا مدت کی صورت میں مدت مقرر نہ ہو، فاسد یا باطل کہلاتی ہے۔ اگر چہ خلل بیع کی بعض شرائط میں ہے، یعنی ارکان میں نہیں صرف اوصاف میں ہے۔ احناف کے نزدیک باطل وفاسد کے بارے میں مندرجہ ذیل تفصیل ہے:

الف۔ عبادات: نماز میں اگر کوئی رکن فوت ہو جائے، جیسے بلا رکوع کے نماز پڑھے یا کوئی شرط مفقود ہو، جیسے بلا وضو کے نماز پڑھے تو ان دونوں صورتوں میں اس کو باطل یا فاسد کہتے ہیں اور اس پر کوئی شرعی نتیجہ مرتب نہیں ہوتا۔ عبادات میں باطل اور فاسد ان کے نزدیک ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ (باطل یا فاسد ہونے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے)۔

ب۔ معاملات: یہ معاہدے اور تصرفات یعنی لین دین ہیں۔ اگر ان کا کوئی رکن مفقود ہو تو اس کو باطل کہتے ہیں اور اس کا شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ جیسے مجنون یا مردار کی بیع، یا ایسے رشتہ داروں سے نکاح جن سے نکاح کرنا شرعاً حرام ہے جبکہ ان کی حرمت کا بھی علم ہو۔ اگر ان کے رکن تو پورے پائے جائیں لیکن بعض شرطیں یعنی بعض خارجی اوصاف نہ پائے جائیں تو اس کو فاسد کہتے ہیں۔ اگر فریق معاملہ اس عقد کو نافذ کر دے تو اس کے بعض اثرات مرتب ہوں گے، جیسے وہ بیع جس کی قیمت معلوم نہ ہو یا ایک مدت کے بعد قیمت ادا کرنے کا معاہدہ ہو، لیکن مدت معلوم نہ ہو یا بیع میں کوئی فاسد شرط موجود ہو یا نکاح بغیر گواہوں کے ہو۔ اگر مشتری بائع کی اجازت سے خرید شدہ مال پر قبضہ کر لے تو مشتری کی ملکیت ثابت ہو گی۔ اگر بغیر گواہوں کے نکاح کیا اور شوہر نے اپنی بیوی کے

ساتھ ہم بستری کی تو شوہر کے ذمے مہر واجب ہو گا اور تفریق کی صورت میں بیوی پر عدت واجب ہو گی اور بچے کے حق کی رعایت کرتے ہوئے نسب بھی ثابت ہو گا۔ ان مثالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عقد فاسد کی صورت میں اس کے شرعی اثرات مرتب نہیں ہوتے۔ یہ نتائج عقد کے نافذ ہونے کی وجہ سے مرتب ہوئے ہیں، گویا عقد فاسد میں شبہہ کو دیکھتے ہوئے شارع نے اس عقد کے نافذ ہونے کی رعایت کی ہے۔

مختصر یہ کہ احناف کے نزدیک باطل وہ ہے جس میں کمی اور خلل عقد کے ارکان کی طرف لوٹتا ہو۔ یعنی عقد کے صیغے کی طرف، فریقین کی طرف یا اس چیز کی طرف جس پر عقد ہوا ہے۔ فاسد وہ ہے جس میں خلل عقد کے اوصاف کی طرف لوٹتا ہو، ارکان کی طرف نہیں، اس کے ارکان صحیح و سالم ہوں مگر اس کے بعض اوصاف میں خلل ہو، جیسے فروخت شدہ چیز کی قیمت طے نہ ہونا۔ اسی لیے احناف یہ کہتے ہیں کہ فاسد وہ ہے جو اپنے اصل ارکان کے اعتبار سے صحیح ہو لیکن وصف کے اعتبار سے صحیح نہ ہو، اور باطل وہ ہے جو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے صحیح نہ ہو۔ *

۶۰۔ جمہور اور احناف کے درمیان اختلاف کا نتیجہ دو مسئلوں میں ظاہر ہوتا ہے:

اول: شارع نے اگر کسی عقد سے منع کیا ہے تو کیا اس نہی پر دنیوی احکام لاگو ہوں گے اور اسے صرف اخروی احکام میں شمار کیا جائے گا اور اس کا مرتکب گناہ گار ہو گا؟ یا یہ کہ آخرت میں گناہ کے ساتھ ساتھ اسے دنیوی احکام میں بھی شمار کیا جائے گا۔

دوم: کیا ایسے عقد کی ممانعت جس کی اصل میں خلل ہو اس عقد کی ممانعت کی طرح ہے جس کے اوصاف میں تو خلل ہو اور اصل (ارکان) میں نہ ہو۔ یعنی دونوں حالتوں میں ممانعت برابر ہے اور دونوں صورتوں میں بھی کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا یا دونوں کے درمیان فرق ہے؟

پہلے مسئلے کے بارے میں جمہور کی رائے یہ ہے کہ شارع نے جس عقد سے منع کیا ہے اس کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں اس پر شرعی نتائج مرتب نہیں ہوں گے اور اس کا مرتکب آخرت کے اعتبار سے گناہ گار سمجھا جائے گا۔ دوسرے مسئلے کے بارے میں ان کا خیال یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں ممانعت برابر ہے۔ خلل خواہ اصل میں واقع ہو یا وصف میں دونوں حالتوں میں ممانعت میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں حالتوں میں عقد کا اعتبار نہیں ہو گا اور اس کے نتائج مرتب نہیں ہوں گے۔

* امیر بادشاہ، تیسیر التحریر ۲: ۳۹۱؛ آمدی، الإحکام ۱: ۱۸۷۔ نیز دیکھیے: بہوتی، کشاف القناع ۲: ۵؛ کاسانی، بدائع الصنائع ۵: ۲۹۹؛ حاشیة البجیرمي ۲: ۲۲۲؛ زیلعی، شرح کنز الدقائق ۴: ۶۱-۶۰؛ ابن رشد، مقدمات ۲: ۲۱۳

احناف پہلے مسئلے کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اس ممانعت سے گناہ تو لازم آئے گا لیکن دائمی طور پر عقد باطل نہیں ہو گا۔ دوسرے مسئلے کے بارے میں ان کی رائے یہ ہے کہ اگر خلل ارکان میں ہو گا تو عقد باطل ہو گا اور اس کا اعتبار نہیں ہو گا، جیسے مردار شے کی بیع یا دیوانہ کوئی چیز فروخت کرے، اور اگر خلل عقد کے اوصاف کے بارے میں ہو تو عقد فاسد ہو گا باطل نہیں ہو گا اور اس پر بعض نتائج مرتب ہوں گے۔* مزید تفصیل ان شاء اللہ تیسرے باب میں آئے گی جو نہی سے متعلق ہے۔

---

* المستصفی ۱: ۲۰

فصل دوم

حاکم

۶۱۔ حکم کی تعریف بیان کرتے ہوئے ہم نے یہ بتایا تھا کہ یہ مکلفین کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کا خطاب (حکم) ہے جس میں کسی کام کا مطالبہ کیا جاتا ہے، یا اختیار دیا جاتا ہے یا وہ اس کی وضع یعنی حالت (سبب، شرط یا مانع وغیرہ) کو بتاتا ہے۔ اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت میں احکام کا ماخذ و منبع اکیلی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

اس لحاظ سے حاکم وہ ذات جس سے حکم صادر ہو، تنہا اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اس لیے حکم وہی ہے جس کا وہ حکم دے اور قانون وہی ہے جس کو وہ قانون بنائے۔ قرآن مجید بھی اس بات کو بتاتا ہے اور مسلمانوں کا اجماع بھی اسی پر ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾ [الأنعام۶: ۵۷] (فیصلے کا اختیار سارا اللہ تعالیٰ کو ہے)۔ دوسری آیت میں ہے: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ [الأنعام۶: ۶۲] (خوب سن لو، فیصلہ اسی کا ہے)۔

اس بنا پر جو احکام اللہ تعالیٰ نے نازل کیے ہیں ان کے علاوہ کوئی بھی حکم ہو وہ کفر ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی شخص کو بھی حکم صادر کرنے کا اختیار حاصل نہیں۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدۃ۵: ۴۴] (جو لوگ اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ احکام کے مطابق حکم نہ دیں تو ایسے ہی لوگ کافر ہیں)۔ انبیا کا کام اللہ تعالیٰ کے احکام کو پہنچانا ہے۔ مجتہدین کا کام ان احکام کو پہچاننا اور علم اصول میں جو قاعدے اور ضابطے مقرر ہیں ان کے ذریعے ان کو کھول کر بیان کرنا ہے۔

۶۲۔ اس بات پر تو اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حاکم صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے، تاہم اہل علم کا اس بارے میں ایک مسئلے میں یا ہم کہہ سکتے ہیں دو مسئلوں میں اختلاف ہے۔ وہ یہ ہیں:

اول: کیا اللہ تعالیٰ کے احکام کا علم انبیا کے واسطے کے بغیر نہیں ہو سکتا؟ کیا عقل براہ راست ان کا ادراک کر سکتی ہے اور یہ کس بنیاد پر ہو گا؟

دوم: اگر یہ ممکن ہے کہ عقل انبیا کی وساطت کے بغیر اللہ تعالیٰ کے احکام کا ادراک کر سکے، تو کیا یہ ادراک انسانوں کو احکام کا مکلف بنانے کی بنیاد بن سکتا ہے، اور اس پر آخرت میں ثواب و عذاب ملے گا یا نہیں۔ مزید یہ کہ دنیا میں اس فعل کی تعریف و مذمت کی جا سکتی ہے یا نہیں؟

ان دونوں مسئلوں کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے، ذیل میں ہم ان کا خلاصہ پیش کرتے ہیں اور اس میں جو قابل ترجیح ہے اس کو بیان کریں گے۔ *

۶۳۔ پہلا نظریہ

یہ نظریہ معتزلہ اور شیعہ علما کے ایک فریق کا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ افعال میں ذاتی طور پر اچھائی اور برائی ہوتی ہے اور عقل اکثر افعال کا حسن و قبح اس فعل کی صفات کو دیکھ کر معلوم کر سکتی ہے اور ان پر نفع ونقصان یعنی ان کی مصلحت و مضرت کا براہ راست پتا لگا سکتی ہے۔ اس کا یہ علم انبیا کی وساطت اور ان کی تبلیغ پر موقوف نہیں ہوتا۔ کسی فعل کا اچھا یا برا ہونا عقلی بات ہے نہ کہ شرعی، یعنی اس کا ادراک شریعت پر موقوف نہیں ہے اور ہماری عقلوں کو ہمارے افعال کی اچھائی یا برائی کا جو بھی علم ہوتا ہے، اس کے مطابق اللہ تعالیٰ کا حکم ہوتا ہے۔ اس لیے عقل جس فعل کو اچھا سمجھتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور انسان سے اس فعل کے کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اسی کے مطابق اس فعل کی تعریف کی جاتی ہے اور اس پر ثواب مرتب ہوتا ہے اور اس کی مخالفت پر اس کی مذمت کی جاتی ہے اور اس پر عذاب مرتب ہوتا ہے۔

جو لوگ یہ نظریہ رکھتے ہیں ان کے نزدیک شریعت کے احکام افعال کے اچھے یا برے ہونے کے مطابق ہوتے ہیں جو عقل معلوم کرتی ہے۔ عقل جس فعل کو اچھا سمجھتی ہے شریعت بھی اس کے کرنے کا مطالبہ کرتی ہے اور یہ ممکن نہیں کہ وہ اس کے ترک کرنے کا مطالبہ کرے، اور عقل جس کو برا سمجھتی ہے شریعت بھی اس کو چھوڑنے کا مطالبہ کرتی ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ عقل اس فعل کے کرنے کا مطالبہ کرے، اور جن افعال کے حسن وقبح کا علم عقل کو نہیں ہو سکتا، جیسے بعض عبادات ہیں تو اس قسم کے افعال کے حسن وقبح کا علم شارع کے امر یا نہی سے ہوتا ہے۔

اس نظریے کی بنیاد اس خیال پر ہے کہ انسان انبیا کی بعثت یا دعوت پہنچنے سے قبل ہی احکام الٰہی کا مکلف ہے کیونکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ عقل جس کو اچھا سمجھے وہ اس پر عمل کرے اور عقل جس کو برا سمجھے اس کو

* اس مسئلے کے بارے میں مندرجہ ذیل تصانیف کی طرف رجوع کیجیے: مرقاۃ الوصول اور حاشیۃ الأزمیری ۱: ۲۷۲؛ محب اللہ بہاری، مسلم الثبوت اور اس کی شرح بحر العلوم، فواتح الرحموت ۱: ۲۵؛ صدر الشریعۃ، التوضیح اور اس کی شرح التلویح ۱: ۱۷۲؛ جعفری اصول فقہ کی کتابوں میں مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جا سکتی ہیں: ابو القاسم جیلانی، کتاب القوانین؛ شیخ محمد حسین بن محمد رحیم، الفصول في الأصول، تقریرات نائینی ۲: ۳۴ومابعد؛ شیخ مہدی، الارائک ص ۱۳۰ومابعد

چھوڑ دے اور یہی اللہ تعالیٰ کا حکم سمجھا جائے گا۔ اسی کا وہ مکلف ہے، اس کے مطابق اس سے حساب ہو گا اور اسی کے مطابق اس کو ثواب و عذاب دیا جائے گا۔

۶۴۔ دوسرا نظریہ

یہ نظریہ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، ان کے پیروکاروں اور ان کے ہم نوا فقہا کا ہے اور یہی نظریہ جمہور علمائے اصول کا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل اپنے طور پر بلاواسطہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا ادراک نہیں کر سکتی، بلکہ اس کے لیے رسول کے واسطے اور اس کی تبلیغ کی ضرورت ہے۔ افعال کی اچھائی ذاتی نہیں ہے، جس کے سبب یہ بات اللہ تعالیٰ پر واجب ہو کہ وہ اس فعل کے کرنے کا حکم دیں۔ اسی طرح افعال کی برائی بھی ذاتی نہیں ہے جس کے سبب یہ بات اللہ تعالیٰ پر واجب ہو کہ وہ ضرور اس فعل کے کرنے سے منع کریں۔ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے اور مشیت میں آزاد ہے، اس کو کوئی چیز بھی مقید نہیں کر سکتی۔ اس لیے اچھا فعل وہ ہے شارع جس کے کرنے کا حکم دے اور برائی وہ ہے شارع جس کے چھوڑنے کا مطالبہ کرے۔ شارع کے حکم دینے اور منع کرنے سے پہلے کسی فعل میں نہ اچھائی ہوتی ہے نہ برائی۔ کوئی فعل اس لیے اچھا کہلاتا ہے کہ شارع نے اس کے کرنے کا حکم دیا ہے، نہ کہ اپنی ذات سے۔ برا اس لیے کہلاتا ہے کہ شارع نے اس کو چھوڑنے کا حکم دیا ہے، نہ کہ اپنی ذات کی اچھائی اور برائی سے۔

اسی پر اس نظریے کی بنیاد ہے کہ انبیا کی بعثت سے پہلے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ جب تک پیغمبر نہ آئے اور اللہ کے احکام کی بندوں کو تبلیغ نہ کرے اس وقت تک ان کے افعال کے لیے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ اس سے قبل ان پر کوئی چیز واجب ہوتی ہے نہ کوئی فعل حرام۔ اور جہاں حکم نہیں ہوتا وہاں تکلیف یعنی احکام پر عمل کرنے کی ذمہ داری بھی نہیں ہوتی، اور جہاں تکلیف و ذمہ داری نہ ہو، وہاں نہ حساب ہے، نہ تعریف، نہ ثواب، نہ مذمت اور نہ سزا۔

۶۵۔ تیسرا نظریہ

یہ نظریہ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی کا ہے اور یہی قول محققین احناف اور بعض علمائے اصول کا ہے۔ شیعوں میں ایک گروہ بھی اسی نظریے کا قائل ہے۔ اس نظریے کا خلاصہ یہ ہے کہ افعال کا حسن و قبح ذاتی ہوتا ہے۔ اکثر افعال میں عقل ان کو فعل کی صفات اور مصالح و مفاسد کی بنا پر پہچان سکتی ہے۔ لیکن کسی فعل کے اچھا ہونے اور عقل کے جاننے کے سبب یہ لازم نہیں آتا کہ شریعت بھی اس کا ضرور ہی حکم دے۔ کسی فعل کے برا ہونے سے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ شریعت ضرور ہی اس سے منع کرے۔ عقلیں چاہے کتنی ہی پختہ ہوں وہ کوتاہ ہیں اور کتنی ہی رسا ہوں

ناقص ہیں۔ اس بنا پر زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کسی فعل میں جو اچھائی ہے اور عقل اس کو سمجھتی ہے تو یہ بات اس فعل کو اس قابل بناتی ہے کہ شریعت اس کے کرنے کا حکم دے۔ اسی طرح اگر فعل میں برائی ہے اور عقل بھی اس کو سمجھتی ہے تو یہ بات اس فعل کو اس لائق بناتی ہے کہ شریعت اس سے منع کرے۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ افعال کی اچھائی و برائی اللہ تعالیٰ کے حکم کو واجب کرتی ہے، یعنی یہ ضروری ہے کہ ان کی اچھائی و برائی کے سبب اللہ تعالیٰ لازماً ان کے کرنے یا ان سے رکنے کا حکم دے۔

اسی پر اس نظریے کی بنیاد ہے کہ اللہ کا حکم پیغمبر کی وساطت اور اس کی تبلیغ کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے ان کا یہ عقیدہ ہے کہ انبیا کی بعثت سے پہلے یا دعوت پہنچنے سے پہلے بندوں کے لیے کوئی حکم نہیں ہے اور جہاں حکم نہ ہو تو آدمی مکلف بھی نہیں ہوتا اور جہاں آدمی مکلف نہ ہو تو وہاں نہ ثواب ملتا ہے نہ عذاب۔

۶۶۔ قولِ راجح

تیسرا نظریہ ہمارے نزدیک راجح ہے اور اس کی تائید قرآن مجید اور عقل دونوں سے ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں کثرت سے ایسی آیات موجود ہیں جو یہ بتلاتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ صرف اس فعل کا حکم دیتے ہیں جو اچھا ہوتا ہے اور اسی فعل سے منع فرماتے ہیں جو بُرا ہوتا ہے۔ افعال کی اچھائی و برائی ان کے شارع کی طرف سے حکم کرنے یا منع کرنے سے پہلے سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل۱۶: ۹۰] (یقیناً اللہ انصاف کا، بھلائی کا اور قرابت داروں کے ساتھ حسن سلوک کرنے کا حکم دیتا ہے اور بے حیائی، نامعقول کاموں اور تعدی و سرکشی کو منع کرتا ہے)۔

دوسری جگہ ارشاد باری ہے: ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الاعراف۷: ۱۵۷] (وہ نبی ان کو اچھی باتوں کا حکم دیتا ہے اور برے کاموں سے منع کرتا ہے، پاکیزہ چیزوں کو ان کے لیے حلال کرتا ہے اور ناپاک چیزوں کو ان کے لیے حرام کرتا ہے)۔

جن باتوں کا شارع نے حکم دیا ہے جیسے عدل و احسان اور معروف، اور جن سے منع کیا ہے جیسے بے حیائی کے کام، منکرات اور حد سے تجاوز کرنا، اور جو چیزیں ان کے لیے حلال کی گئی ہیں اور جو ان پر حرام کی گئی ہیں یہ تمام اچھے اور برے اوصاف شریعت کا حکم آنے سے پہلے ہی ان افعال میں موجود تھے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ افعال میں اچھائی و برائی ذاتی ہے۔ عقل بعض افعال کی اچھائی کو اور بعض افعال کی برائی کو ضرور معلوم کر لیتی ہے، جیسے عدل و صداقت کی اچھائی اور ظلم و جھوٹ کی برائی، لیکن اللہ کا حکم پیغمبر کے بتلائے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔

جب تک کوئی پیغمبر نہیں آتا اور لوگوں کو اللہ کے حکم کی تبلیغ نہیں کرتا اس وقت تک ان کے افعال میں کسی چیز کے واجب یا حرام کرنے کا حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس کی دلیل میں قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی جاتی ہے: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الاسراء ۱۷: ۱۵] (ہم اس وقت تک عذاب نہیں دیا کرتے جب تک کسی رسول کو اتمام حجت کے لیے نہ بھیج دیں)۔ انبیا کی بعثت یا دعوت کے پہنچنے سے پہلے کوئی عذاب نہیں ہوگا۔ جہاں عذاب نہیں وہاں کوئی شخص مکلف بھی نہیں ہو سکتا اور جب مکلف نہیں تو اللہ کا حکم بندوں کے افعال سے متعلق کسی فعل کے کرنے یا اختیار دینے کے بارے میں بھی نہیں ہو سکتا۔ اس بارے میں امام شوکانی نے کیا اچھی بات کہی ہے: "اس بات کا انکار کہ عقل کسی فعل کی اچھائی یا برائی کو بھی نہیں پہچان سکتی ہٹ دھرمی ہے، لیکن یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ عقل یہ بھی پہچان سکتی ہے کہ اس اچھے فعل پر ثواب ملے گا اور اس برے فعل پر عذاب ہوگا۔ عقل زیادہ سے زیادہ یہ جان سکتی ہے کہ اس اچھا کام کرنے والے کی تعریف کی جائے گی، اور اس برے کام کرنے والے کی برائی کی جائے گی۔ اس کے کسی فعل پر ثواب و عذاب کا ہونا لازم و ملزوم نہیں۔" *

۶۷۔ اختلاف کا نتیجہ

افعال کے اچھے یا برے ہونے کے بارے میں علمائے اصول میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، اس پر مندرجہ ذیل نتائج مرتب ہوتے ہیں:

اول: جس شخص کو اسلام کی دعوت یا پیغمبروں کی دعوت عمومی طور پر نہ پہنچی ہو تو معتزلہ کے نزدیک اس کے افعال پر مؤاخذہ ہوگا اور اس کے اعمال کا بھی حساب لیا جائے گا، کیونکہ ان کے خیال میں اس سے یہ مطالبہ کیا گیا تھا کہ وہ وہ کام کرے جس کو عقل اچھا سمجھتی ہو اور اس کام کو چھوڑ دے جس کو عقل بُرا سمجھتی ہو، یہی اللہ کا حکم ہے۔ اشعریہ، ماتریدیہ اور ان کے ہم خیال لوگوں کے نزدیک جس کو دعوت نہ پہنچے اس کا نہ حساب لیا جائے گا اور نہ ہی اس کو ثواب و عذاب ہوگا۔

دوم: علما کے درمیان اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ شریعتِ اسلام کے نزول کے بعد اللہ کا حکم اس کی کتاب یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے معلوم ہو سکتا ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو امت تک پہنچا دیا ہے۔ لیکن جب کسی مسئلے کے بارے میں شریعت کا حکم موجود نہ ہو تو افعال میں عقلی طور پر حسن و قبح ماننے والے یہ کہتے ہیں کہ عقل احکام کا ماخذ ہے۔ اس کا مطلب یہ کہ جب شریعت میں کسی مسئلے کے بارے میں

---

* إرشاد الفحول، ص۸

کوئی حکم موجود نہ ہو تو اگر عقل اس فعل کو اچھا سمجھتی ہے تو اس کا حکم وجوب کا ہو گا اور اگر عقل اس کو برا سمجھتی ہے تو اس کا حکم حرمت کا ہو گا، کیونکہ اللہ کے حکم کی بنا افعال کی اچھائی اور برائی ہے۔ جب کسی مسئلے کے بارے میں شریعت میں کوئی حکم موجود نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شارع نے ہمیں اجازت دی ہے کہ ہم عقل کی طرف رجوع کریں تاکہ فعل کے حسن و قبح کی روشنی میں اس کے بارے میں حکم معلوم کرنے میں اس سے مدد حاصل کر سکیں۔ لیکن دوسرے نظریے کے ماننے والے یہ کہتے ہیں کہ عقل احکام کا ماخذ نہیں ہے۔ جب کسی مسئلے کے بارے میں شریعت کا حکم موجود نہ ہو تو یہ حکم ان مآخذ سے معلوم کیا جائے گا جو فقہ اسلامی میں ثابت ہیں، اور عقل ان میں شامل نہیں ہے۔

فصل سوم

محکوم فیہ

۶۸۔ **محکوم فیہ:** شارع کا خطاب جس چیز سے متعلق ہو اس کو محکوم فیہ کہتے ہیں۔ اگر شارع کا خطاب حکم تکلیفی ہو تو محکوم فیہ لازماً مکلّف کا فعل ہو گا۔ حکم وضعی ہونے کی صورت میں محکوم فیہ کبھی مکلف کا فعل ہوتا ہے جیسے معاہدوں اور جرائم میں، اور کبھی اس کا فعل نہیں ہوتا لیکن اس کے فعل کی طرف لوٹتا ہے، جیسے رمضان کے مہینے کا آنا جس کو شارع نے وجوب صوم کا سبب بنایا ہے اور روزہ رکھنا مکلّف کا فعل ہے۔ محکوم فیہ کو محکوم بہ بھی کہتے ہیں، لیکن محکوم فیہ کی اصطلاح بہتر اور مناسب ہے۔ *

اللہ تعالیٰ کا حکم ہے: ﴿وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرۃ ۲: ۴۳] (زکاۃ ادا کرو)۔ یہ ایک واجب حکم ہے جو مکلف کے فعل سے تعلق رکھتا ہے یعنی زکاۃ ادا کرنا اور اس لیے اس فعل کو واجب کر دیا۔ اللہ تعالیٰ کا دوسرا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الاسراء ۱۷: ۳۲] (زنا کے قریب بھی مت جاؤ)۔ زنا کی حرمت اس حکم سے ثابت ہوتی ہے اور یہ حکم مکلّف کے فعل سے تعلق رکھتا ہے اور وہ زنا ہے، اس لیے اس کو حرام قرار دیا۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۸۲] (اے ایمان والو جب تم آپس میں ایک مقررہ مدت کے لیے قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔ قرض کے معاملے کا لکھنا مستحب ہے اور یہ استحباب اسی حکم سے ماخوذ ہے۔ یہ حکم مکلّف کے فعل کے متعلق ہے۔ اس لیے اس کو مستحب قرار دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۶۷] (خراب و ناکارہ چیزوں میں سے خیرات کرنے کا قصد بھی نہ کیا کرو)۔ یہ کراہت اسی حکم سے مستفاد ہے جو مکلّف کے فعل سے متعلق ہے اور وہ ہے خراب چیز کا خرچ کرنا۔ اس لیے اس کو مکروہ قرار دیا۔

---

* تیسیر التحریر، ص ۳۲۸

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعۃ ۶۲: ۱۰] (جب نماز پوری ہو چکے تو (اختیار ہے کہ) تم زمین پر چلو پھرو)۔ یہ اباحت اس حکم سے متعلق ہے جو مکلّف سے تعلق رکھتا ہے اور وہ ہے زمین میں پھیل جانا۔ اس لیے شریعت نے اس کو مباح قرار دیا۔

علمائے اصول نے ان افعال کے بارے میں جن کا تعلق تکلیف سے ہے دو جہتوں سے گفتگو کی ہے:

اول: صحت تکلیف کی شرائط

دوم: ان افعال کی بندے یا اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت

ذیل میں ہم ان دونوں جہتوں کے بارے میں الگ الگ گفتگو کریں گے۔

پہلی مبحث

محکوم فیہ کی شرائط (صحتِ تکلیف کی شرائط)

۶۹۔ کسی فعل کی تکلیف (مکلّف ہونے) کے لیے ضروری ہے کہ اس فعل میں درج ذیل شرائط پائی جائیں :

اول: مکلّف کو اس فعل کا پورا پورا علم ہونا ضروری ہے تا کہ وہ اس کے قصد اور اس پر عمل کا تصور کر سکے، جیسا کہ اس سے مطالبہ کیا گیا ہے۔ اس لیے ایسے فعل کی تکلیف جس کا مکلّف کو علم ہی نہ ہو، درست نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ تمام تکلیفات (قانونی ذمہ داریاں) جن کا قرآن میں مجمل ذکر ہے جیسے نماز اور زکاۃ، ان کو رسول اللہ ﷺ نے اس طرح بیان کر دیا ہے کہ ان میں کسی قسم کا احتمال نہیں رہا کیونکہ آپ ﷺ کو قرآن مجید کے مجمل احکام کی تفصیل بیان کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل۱۶: ۴۴] (آپ پر ہم نے ہی یہ قرآن نازل کیا ہے تا کہ جو احکام لوگوں کے لیے نازل کیے گئے ہیں وہ آپ ان کے روبرو کھول کر بیان کریں)۔

علم سے مراد مکلّف کا علم ہے جو بالفعل ہو یا اس کا امکان ہو کہ وہ علم حاصل کرنے پر قادر ہے، خود یا بالواسطہ، یعنی اہل علم سے اس کے بارے میں دریافت کر لے۔ اس کے علم حاصل کرنے کا امکان یہ ہے کہ وہ دارالاسلام میں موجود ہو، کیونکہ یہ علم کا علاقہ ہے، یہاں احکام الٰہی کا علم عام ہوتا ہے اور کسی چیز کا عام ہونا علم کا قرینہ ہے۔ اس لیے فقہا نے کہا ہے کہ علم اس شخص پر فرض ہے جو دارالاسلام میں موجود ہو۔ مزید یہ قاعدہ کہ "دارالاسلام میں اسلامی احکام سے ناواقفیت کا عذر کرنا درست نہیں ہے" اسی بات پر مبنی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ یہ اس قاعدے کے خلاف ہے جو دارالحرب کے بارے میں ہے کیونکہ جو لوگ دارالحرب میں موجود ہوں ان پر احکامِ اسلامی کا علم فرض نہیں ہے، اس لیے کہ وہاں ان کا علم عام نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص وہاں اسلام لائے اور نماز کی فرضیت سے ناواقف ہو تو جب اس کی فرضیت کا اس کو علم ہو اس سے پہلے کی نمازوں کی قضا اس پر واجب نہیں۔ اگر شراب کی حرمت کا اس کو علم نہ ہو اور ناواقفیت کی بنا پر وہ شراب پی لے تو جب وہ دارالاسلام میں آئے گا تو اس کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔

وضعی یعنی رائج الوقت قوانین کا بھی یہی قاعدہ ہے جو شرعی احکام کا ہے یعنی مکلّفین کے بارے میں یہ سمجھا جائے کہ وہ قانون سے واقف ہیں جبکہ اس کو قانونی ذرائع سے نشر کر دیا جائے، جیسے سرکاری گزٹ میں شائع کر دیا جائے، بالفعل اس کے علم کی کوئی شرط نہیں۔

۷۰۔ دوم: جس فعل کا حکم دیا جا رہا ہے وہ مکلّف کی قدرت میں ہو، یعنی مکلّف اس فعل کو کر سکے یا چھوڑ سکے[1] اس لیے کہ تکلیف سے مراد حکم کی تعمیل ہے۔ جب وہ فعل مکلّف کی قدرت و طاقت سے باہر ہو تو اس کی تعمیل کے بارے میں تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے ایسے فعل کا حکم دینا بے کار ثابت ہوگا۔ شارع جس کا ہر کام حکمت پر مبنی ہوتا ہے اس عبث فعل سے منزہ و پاک ہے۔ اس شرط کی بنا پر مندرجہ ذیل نتائج مرتب ہوتے ہیں:

۱۔ محال و ناممکن فعل کا حکم نہیں دیا جا سکتا، خواہ وہ فعل اپنی ذات کے اعتبار سے محال ہو جیسے دو متضاد چیزوں کو جمع کرنا، یا دوسرے کے سبب محال ہو، یعنی عادۃً وہ فعل واقع نہ ہوتا ہو، اگرچہ عقلاً جائز ہو، جیسے بغیر کسی مشین کے ہوا میں اڑنا۔ تکوینی قوانین میں اس قسم کے فعل کا وجود نہیں ہے۔ تکلیف بالمحال کی یہ دونوں قسمیں اس تکلیف میں داخل ہیں جو انسانی طاقت سے باہر ہے، اس کو تکلیف بما لا یطاق کہتے ہیں۔ شریعت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔

۲۔ ایسے فعل کی تکلیف جو انسانی ارادے کے تحت داخل نہ ہو درست نہیں ہے، مثلاً کسی شخص کو یہ حکم دینا کہ دوسرا آدمی ایک خاص فعل کو ضرور انجام دے، کیونکہ یہ چیز انسانی ارادے اور قدرت میں داخل نہیں ہے۔ وہ زیادہ سے زیادہ سے یہی کر سکتا ہے کہ معروف (اچھے کام) کا حکم دے یا دوسرے شخص سے کوئی خاص کام کرنے کے بارے میں کہے۔

وجدانی اور قلبی امور جن کا نفس پر غلبہ ہو اور انسان ان کے دفعیہ پر قادر نہ ہو، جیسے امور کی تکلیف بھی اسی قبیل سے تعلق رکھتی ہے۔ اس لیے نبی کریم ﷺ نے اپنی ازواج مطہرات کی باری مقرر کرنے کے بارے میں فرمایا: اللّٰهُمَّ هٰذَا قَسْمِي، فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلُمْنِي، فِيمَا تَمْلِكُ، وَلَا أَمْلِكُ[2] (اے اللہ یہ باری ان امور میں سے ہے جو میرے اختیار میں ہیں اس لیے تو میری ان امور میں گرفت نہ فرما جو تیرے اختیار میں ہیں اور میرے اختیار میں نہیں)۔ اس سے آپ کا اشارہ آپ کے اس قلبی میلان کی طرف تھا جو بعض ازواج کی طرف زیادہ تھا اور بعض کی طرف کم۔ اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ غصہ مت کرو۔ اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ آپ نے غصہ کے اسباب موجود ہونے کے باوجود غصہ سے منع فرمایا۔

اس ممانعت سے مراد یہ ہے کہ آدمی غصے میں بڑھتا نہ جائے اور کہیں ناجائز باتیں یا کام شروع نہ کر دے۔ بلکہ اس کے لیے لازم ہے کہ خاموش ہو جائے تاکہ اس کے اندر جو غصے کی چنگاری موجود ہے وہ بجھ جائے۔

۱۔ آمدی، الإحکام ۱: ۱۸۷؛ إرشاد الفحول، ص۸

۲۔ سنن ابوداود، کتاب النکاح، باب في القسم بين النساء

اسی طرح انسان کو جب یہ معلوم ہو جائے کہ اسے غصہ آ رہا ہے اور اس پر قابو نہیں رکھ سکتا تو اسے ان چیزوں سے جو غصے کو بھڑکاتی ہیں، بچنا چاہیے۔ یہ امور اس کی قدرت میں ہیں اور وہ ان کو انجام دے سکتا ہے تا کہ غصے کے نتیجے میں وہ ایسے امور میں نہ مبتلا ہو جائے جو جائز نہیں۔

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ قلبی میلان اگرچہ تکلیف کے تحت داخل نہیں ہے۔ جیسے دو بیویوں میں سے کسی ایک کی طرف ایک شخص کا زیادہ میلان یا باپ کا اپنی اولاد میں سے کسی ایک سے زیادہ محبت کرنا۔ تاہم اس کو اپنی اولاد اور اپنی بیویوں کے درمیان انصاف کرنا چاہیے اور ہر ایک کو اس کا حق دینا چاہیے۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی باپ اگر اپنی اولاد میں سے کسی سے زیادہ محبت کرتا ہے تو اس کو حصہ زیادہ دے۔ اس صورت میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا اور آپس میں دشمنی پیدا کرنا ہے۔ صحیح حدیث میں ہے کہ حضرت نعمان بن بشیرؓ نے اپنی اولاد میں سے کسی ایک کو عطیہ دیا۔ جب آنحضرت ﷺ کو اطلاع ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم نے سب کو اتنا ہی دیا ہے؟ انہوں نے کہا نہیں۔ آپ نے فرمایا: اتَّقُوا اللهَ، وَاعْدِلُوا فِي أَوْلَادِكُمْ * (اللہ سے ڈرو اور اپنی اولاد کے درمیان انصاف کرو)۔

رہے وہ قلبی میلانات جن کا تعلق ایمان یا اس کے لوازمات میں سے ہے جیسے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ محبت رکھنا تو یہ مکلّف پر واجب ہیں اور ایسے میلانات مطلوب ہیں۔ اس لیے ان کے اور ان کے اسباب کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے۔ اس کے حاصل نہ کرنے پر، یا اس کے برعکس میلانات رکھنے پر، جیسے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ بغض رکھنا، ان سب صورتوں میں مکلّف کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مطلوبہ میلانات کی عدم موجودگی یا ان کے خلاف میلانات رکھنا عدم ایمان کی دلیل ہے، اس لیے کہ ایمان اللہ اور رسول کی محبت سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اگر جدا ہو گیا تو یہ عدم ایمان کی دلیل ہے۔

ہم یہ بات پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ کسی فعل کے حکم کے لیے یہ شرط ہے کہ مکلّف کو اس پر قدرت ہو، لیکن کیا یہ بھی شرط ہے کہ اس میں مشقت بھی نہ ہو؟ حقیقت یہ ہے کہ کوئی فعل بھی مشقت سے خالی نہیں۔ مشقت تکلیف کے لوازم میں سے ہے لیکن یہ اس صورت میں ہے جب یہ مشقت عادت کے مطابق ہو اور نفس انسانی اس کی طاقت رکھتا ہو۔ اس صورت میں مشقت کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا اور تکلیف کی راہ میں یہ مشقت رکاوٹ نہیں بنے گی لیکن جو مشقت عادت کے خلاف ہو اور انسانی نفس اس کی طاقت نہ رکھتا ہو اور اس میں زیادہ تکلیف ہو تو اس کے احکام مختلف ہیں۔ اس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

---

* صحیح بخاری، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة

اول: غیر معمولی مشقت جو مکلّف پر خاص حالات میں اس فعل میں ہوتی ہے جس کا اسے حکم دیا گیا ہے، جیسے سفر یا بیماری میں روزہ رکھنا، یا کفریہ کلمات کہنے پر مجبور کرنا، یا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ایسے حالات میں کرنا جہاں انسان کو اپنی جان کا خطرہ ہو۔ ایسے حالات میں شارع حکیم نے ان مشقتوں کو رخصتوں سے دور کر دیا ہے اور ان رخصتوں کو جائز قرار دیا ہے۔ مشقت کو دور کرنے اور تنگی کو رفع کرنے کے لیے ضروری افعال کو ترک کرنا بھی مباح کر دیا ہے، لیکن شارع نے بعض حالات میں ان غیر معمولی مشقتوں کو برداشت کرنا مستحب قرار دیا ہے۔ جیسے کسی کو کفریہ کلمات کہنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کو اس بات کی رخصت دی گئی ہے کہ وہ کفریہ کلمات کہہ سکتا ہے، لیکن مستحب یہ ہے کہ وہ تکلیف پر صبر کرے اور کفریہ کلمات کہنے سے باز رہے، چاہے اس سے اس کی جان ہی چلی جائے۔ اس لیے ظالم حاکموں کے سامنے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے کے لیے رخصت ہے کہ وہ خاموش رہے، لیکن مستحب یہ ہے کہ اس ظالم حاکم کے سامنے اس فریضے کو ادا کرے، چاہے اس کے سبب وہ ہلاک ہی ہو جائے، کیونکہ اس قسم کے مواقع پر صبر کرنا دین کو مضبوط کرتا ہے، دین والوں کو تقویت بخشتا ہے، اور ظالموں اور باطل پرستوں کو کمزور کرتا ہے۔

دوم: دوسری قسم ایسی غیر معمولی مشقت ہے جس کو برداشت کرنا فرض کفایہ کو ادا کرنے کے لیے ضروری ہے۔ جیسے جہاد جو فرض کفایہ ہے اگرچہ اس میں جان ہلاک کرنا، خون بہانا، جسم کو تھکانا، تھکاوٹ ومشقت برداشت کرنا اور اسی قسم کی کئی غیر معمولی مشقتیں ہیں۔ ملک کو دشمنوں سے بچانے کے لیے جہاد کرنا ضروری ہے۔ اس قسم کی مشقت فرض کفایہ کی ادائگی میں ہوتی ہے جو فرض عین کے ادا کرنے میں نہیں ہوتی۔ جہاد کی طرح ہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ بھی ہے۔ اگرچہ اس کے نتیجے میں غیر معمولی مشقتیں اور تکلیفیں جھیلنی پڑتی ہیں۔ جس امر بالمعروف میں مشقت ہوتی ہے، وہ ایک خاص فرد کے لیے مستحب ہے، لیکن پوری امت کی نسبت سے یہ فرض ہے۔ چاہے اس کے نتیجے میں کتنی ہی تکلیف اٹھانی پڑے۔ کیونکہ یہ فرض کفایہ ہے اور امت میں اس کا موجود ہونا لازم ہے۔

سوم: تیسری قسم ایسی غیر معمولی مشقت ہے جو نفس فعل سے حاصل نہیں ہوتی، بلکہ مکلّف خود ایسے مشقت والے افعال اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے جن کا شریعت نے حکم نہیں دیا۔ اس قسم کے افعال جائز نہیں ہیں۔ حدیث میں ہے کہ ایک بار آنحضرت ﷺ نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑا ہوا دیکھا، آپ نے اس کے بارے میں دریافت کیا۔ لوگوں نے بتایا کہ اے اللہ کے رسول! اس نے یہ نذر مانی ہے کہ وہ دھوپ میں کھڑا رہے گا، نہ بیٹھے گا، نہ سائے میں جائے گا، نہ بات کرے گا اور ہمیشہ روزے سے رہے گا۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: "اس سے کہو کہ وہ بات

کرے، بیٹھ جائے اور ایسے روزے کو ختم کر دے[1]۔" اسی طرح بعض صحابہ کرامؓ نے اپنے اوپر یہ پابندی عائد کر لی تھی کہ وہ رات کو جاگیں گے، ہمیشہ روزے سے رہیں گے، کبھی افطار نہیں کریں گے، بعض صحابہؓ نے یہ عہد کیا کہ وہ اپنی بیویوں سے الگ رہیں گے اور بعض نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ شادی نہیں کریں گے، ان سب سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "میں تم سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہوں اور سب سے زیادہ پرہیز گار ہوں۔ لیکن میں روزہ بھی رکھتا ہوں اور چھوڑتا بھی ہوں۔ نماز بھی پڑھتا ہوں، سوتا بھی ہوں اور عورتوں سے نکاح بھی کرتا ہوں۔ جس نے میری سنت سے بے رغبتی کی اس سے میرا کوئی تعلق نہیں[2]۔"

ان سب باتوں میں حکمت یہ ہے کہ جسم کو تکلیف پہنچانا اور بغیر کسی جائز مقصد و مصلحت کے جسم کو مشقتوں میں ڈالنا عبث ہے۔ شارع جسم کو تکالیف دینے میں کوئی مصلحت نہیں سمجھتا، بلکہ مصلحت اس کی حفاظت اور اس کی نگہداشت میں سمجھتا ہے تاکہ مکلف نیک اعمال کر سکے، لیکن کسی مصلحت یا اچھے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے یا جائز غرض کو پورا کرنے کے لیے مشقت والے افعال کو اختیار کرنا مکلف کے لیے مباح، مستحب اور بعض اوقات واجب ہوتا ہے۔ اس سے ہم سلف صالحین کے بارے میں جو روایات مشہور ہیں ان کو سمجھ سکتے ہیں، اور یہ بات سمجھنا آسان ہو جاتی ہے کہ انہوں نے کیوں اپنے اوپر سختیاں کیں، تنگی ترشی برداشت کی، موٹا جھوٹا پہنا اور روکھے سوکھے پر گزارا کیا۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ جیسے لوگ سختیاں جھیلتے تھے کیونکہ وہ اقتدار پر فائز تھے، امت کے لیے وہ نمونہ تھے، اس لیے اس قسم کی سختیاں ان کے شایان شان تھیں اور اس کے پیچھے ان کا جو مقصد تھا، اس کے پیش نظر ان کی تعریف کی جاتی ہے۔

اسی طرح ایثار و قربانی بھی ایک لائق ستائش فعل ہے اور یہ بات بھی قابل تعریف ہے کہ آدمی ضرورت مندوں کی ضرورت پورا کرنے کے لیے ان کو اپنے اوپر ترجیح دے اور خود تکالیف اٹھائے۔ آدمی کی یہ صفت بھی قابل ستائش ہے کہ وہ ظالموں کے دروازوں سے دور رہے اور ان کے ساتھ تعاون نہ کرے۔ چاہے اس کو اس بنا پر رزق میں تنگی پیش آئے اور وہ زندگی کی آسائشوں سے محروم ہو جائے۔ مشقت اور تنگی سے زندگی گزارنا اس قسم کے حالات میں قابل تعریف ہے، محض مشقت کی بنا پر نہیں، بلکہ ایک جائز غرض اور نیک مقصد کے لیے۔ ان حالات کے علاوہ جو لوگ خواہ مخواہ اپنے آپ کو تنگی، سختی اور مشقت میں ڈالتے ہیں ان کا یہ فعل قابل تعریف نہیں۔

۱۔ نووی، ریاض الصالحین، ص ۹۲

۲۔ صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب الترغیب فی النکاح، حدیث ۵۰۶۳

دوسری مبحث

نسبت کے اعتبار سے محکوم فیہ کی مختلف حیثیتیں

۷۲۔ مکلّفین کے وہ افعال جن کا شرعی احکام سے تعلق ہے ان سے مقصود یا تو عام مصلحت ہوتی ہے یا خاص۔ اگر ان کا مقصد معاشرے کی عام مصلحت ہو تو وہ فعل اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اگر ان سے مقصود کوئی خاص مصلحت ہو تو وہ بندے کا حق ہے۔ کبھی ایک ہی فعل میں اللہ اور بندے دونوں کے حق جمع ہو جاتے ہیں اور کبھی اللہ کا حق غالب ہوتا ہے، اور کبھی بندے کا۔ ذیل میں ان اقسام میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کریں گے۔

۷۳۔ اللہ تعالیٰ کا حق (حق اللہ)

حق اللہ سے مراد معاشرے کا حق ہے۔ اسی لیے اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں: وہ حق جس کا تعلق عام منفعت سے ہو اور کسی کے ساتھ مخصوص نہ ہو، اس لیے اس کی اہمیت اور عمومی نفع کے سبب اس کی نسبت تمام لوگوں کے پروردگار کی طرف کی گئی ہے[1]۔ اس حق کو نہ ساقط کیا جاسکتا ہے اور نہ کسی کو اس کے چھوڑنے یا اس کے خلاف اقدام کرنے کا حق حاصل ہے۔ چنانچہ اس کی حیثیت اسی طرح ہے جس طرح ماہرین قانون کے نزدیک عمومی نظام کی ہے۔

استقرا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ درج ذیل چیزیں حقوق اللہ میں داخل ہیں[2]۔

اول: خالص عبادات؛ جیسے ایمان، نماز، زکاۃ، روزہ، حج، جہاد وغیرہ۔ ایمان اور اس پر مبنی افعال کا مقصد اس چیز کو حاصل کرنا ہے جو ضروری ہے اور وہ دین ہے۔ معاشرے کے قیام اور اس کے نظام کے لیے دین ضروری ہے۔ شریعت میں عبادات سے مقصود وہ مصالح ہیں جن کا عام نفع معاشرے کی طرف لوٹتا ہے۔

دوم: وہ عبادات جن میں دوسرے کی کفالت کا بار اور اس کی ذمہ داری بھی شامل ہے؛ جیسے صدقہ فطر ہے۔ اس عبادت کا مقصد یہ ہے کہ اس میں کسی فقیر کو صدقہ دے کر انسان اللہ کا قرب حاصل کرے، اور اس میں دوسرے کا بار اس لیے شامل ہے کہ یہ مکلف پر دوسرے کے سبب اسی طرح واجب ہے جیسے خود اس کا اپنا بوجھ اور ذمہ داری اس پر ہے۔ خالص عبادات میں یہ صورت نہیں ہے جو مکلف پر کسی دوسرے آدمی کے سبب واجب نہیں ہوتیں۔

۱۔ التوضیح مع التلویح ۲: ۱۵۱

۲۔ تیسیر التحریر ۲: ۳۱۶

سوم: عشری زمینوں پر ٹیکس؛ علمائے اصول اس کو ایسا بوجھ یا مالی ذمہ داری سمجھتے ہیں جس میں عبادت کا پہلو بھی موجود ہے۔ یہ عشر اس لیے ہے کہ زمین کا ٹیکس ہے اور اس ٹیکس کے سبب زمین اپنے مالک کی ملکیت میں باقی رہتی ہے اور دوسرا اس پر قبضہ نہیں کر سکتا۔ عبادت کا پہلو اس میں یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کا دسواں حصہ بطور زکاۃ لیا جاتا ہے اور زکاۃ کے مصارف ہی میں اس کو خرچ کیا جاتا ہے، اس کا تعلق عام مصالح سے ہے۔

چہارم: خراج یعنی خراجی زمین پر ٹیکس؛ یہ وہ زمین ہے جس کو مسلمان فتح کرنے اور اپنے غلبے کے بعد غیر مسلموں کے قبضے میں چھوڑ دیتے ہیں اور اس پر ایک معین ٹیکس لگا دیا جاتا ہے۔ جیسے عراق اور شام کی زمینوں میں ہوا۔ حضرت عمرؓ نے ان کے مالکوں کے قبضے میں ان زمینوں کو رہنے دیا اور صحابہ کرامؓ سے مشورہ اور ان کی منظوری کے بعد ان پر خراج مقرر کر دیا۔ ان زمینوں کی آمدنی اسلامی سلطنت کی عام مصالح میں صرف کی جاتی تھی۔

پنجم: کامل سزائیں (عقوبات کاملہ) جن میں سوائے سزا کے کوئی دوسرا پہلو مد نظر نہیں ہے، یہ حدود ہیں یعنی وہ سزائیں جو شریعت نے عام مصلحت کے لیے مقرر کی ہیں اس لیے ان کو اللہ کا حق سمجھا جاتا ہے؛ جیسے حد زنا، حد شرب خمر، حد سرقہ اور ڈاکہ زنی کی حد۔ ان سب سزاؤں کو معاشرے کی مصلحت کے پیش نظر مقرر کیا گیا ہے۔ اسی لیے کسی شخص کو ان کے ساقط کرنے کا اختیار نہیں۔ قبیلہ بنو مخزوم کی ایک عورت نے چوری کی اور حضرت اسامہ بن زیدؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں سفارش کی تو آپ ناراض ہوئے اور لوگوں کو مخاطب کر کے فرمایا: "تم سے پہلی قومیں اس لیے ہلاک ہو گئیں کہ جب کوئی بڑا آدمی چوری کرتا تو (بغیر سزا دیے) اس کو چھوڑ دیتے تھے اور ان میں سے کوئی کمزور آدمی چوری کرتا تو اس کو سزا دیتے تھے۔ اللہ کی قسم اگر محمد کی بیٹی فاطمہ بھی چوری کرتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دیتا۔" *

ششم: ناقص سزائیں (عقوبات قاصرہ)؛ اس کی مثال قاتل کو وراثت سے حصہ لینے سے محروم کرنا ہے۔ اس کو ناقص یا قاصر اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بدن کو کوئی تکلیف نہیں دی جاتی، یا مجرم کی آزادی پر کوئی پابندی نہیں ہوتی، بلکہ اس کو ایک جدید ملکیت سے محروم رکھا جاتا ہے، یہ ایک منفی سزا ہے۔

ہفتم: وہ سزائیں جن میں عبادت کا عنصر بھی موجود ہے؛ یہ کفارات ہیں، جیسے قسم توڑنے کا کفارہ، رمضان میں روزہ توڑنے کا کفارہ، قتل خطا کا کفارہ۔ ان کو سزائیں اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ معصیت کا بدلہ ہیں اور عبادت کا مفہوم بھی ان میں موجود ہے کیونکہ کفارہ ان ہی چیزوں سے ادا کیا جاتا ہے جو عبادات ہیں۔ جیسے روزہ، صدقہ اور غلام آزاد کرنا۔

---

* صحیح بخاری، کتاب أحادیث الأنبیاء، باب حدیث الغار

ہشتم: وہ حق جو خود بخود قائم ہوتا ہے، یعنی اس کا تعلق مکلف کی ذمہ داری سے نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے لیے اس کو ادا کرے۔ یہ حق ذاتی ہے اور ابتداءً اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ جیسے خمس یعنی پانچواں حصہ ہے جو مال غنیمت میں سے لیا جاتا ہے اور کانوں اور زمین کے دفینوں میں سے لیا جاتا ہے۔

۷۴۔ بندے کا حق (حق العبد)

خالص بندے کے حق سے وہ حق مراد ہے جس سے ایک فرد کا کوئی مخصوص فائدہ مقصود ہو۔ اس کی مثال میں افراد کے لیے جملہ مالی حقوق پیش کیے جاسکتے ہیں، جیسے تلف کی ہوئی چیزوں کا معاوضہ، قرض و دیت کی ادائگی۔ اس حق کی ادائگی میں مکلف کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے حق چھوڑ دے، چاہے وصول کر لے، کیونکہ انسان اپنے حق میں جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے۔

۷۵۔ وہ چیزیں جن میں دونوں کے حق جمع ہوں اور اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو

اس کی مثال حد قذف ہے۔ کسی مرد یا عورت پر زنا کا جھوٹا الزام لگانے کو قذف کہتے ہیں، جیسے کوئی مرد اپنی بیوی سے کہے اے زانیہ! تہمت زنا ایک جرم ہے جس سے انسانی آبرو پر حرف آتا ہے اور معاشرے میں بے حیائی پھیلتی ہے۔ اس جرم پر سزا دینے میں عمومی فائدہ ہے کیونکہ اس سے اس جرم کے ارتکاب کرنے والوں کو سرزنش ہوتی ہے، عزت و آبرو کی حفاظت ہوتی ہے اور معاشرہ فساد و برائی سے پاک ہو جاتا ہے۔ اس اعتبار سے اس میں اللہ تعالیٰ کا حق شامل ہے۔

اگر دوسرے پہلو سے دیکھا جائے تو اس سزا میں جس شخص پر تہمت لگائی جاتی ہے اس کے لیے بھی ایک خاص فائدہ ہے، کیونکہ اس میں اس کی شرافت اور عفت کا اظہار ہے اور اس سے عار کو دفع کرنا ہے۔ اس لحاظ سے اس سزا میں بندے کا حق شامل ہے۔ تاہم اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے، اس لیے جس پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہو اس کو حد قذف کو ساقط کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ یعنی جس شخص نے اس پر تہمت لگائی ہے اس سے وہ سزا کو معاف نہیں کر سکتا، کیونکہ بندے کے ساقط کرنے سے اللہ تعالیٰ کا حق ساقط نہیں ہوتا، اگرچہ وہ اس کے لیے خالص نہیں ہے۔ اسی طرح عدت کا حکم ہے کہ اگر خاوند اس کو ساقط کرنا چاہے تو ساقط نہیں کر سکتا۔ اگرچہ اس میں حق اللہ کے ساتھ اس کا بھی حق ہے۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قذف میں بندے کا حق غالب ہے۔

۷۶۔ وہ چیزیں جن میں دونوں کے حق جمع ہوں اور بندے کا حق غالب ہو

اس کی مثال قتل عمد کی صورت میں قاتل سے قصاص لینا ہے۔ کیونکہ اس میں لوگوں کی جان کی حفاظت، امن و امان کی حفاظت اور اطمینان و سکون کا پھیلانا ہے اور ان سب باتوں میں عمومی فائدہ ہے، اس اعتبار

سے اس میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ دوسرے لحاظ سے قصاص سے ایک خاص فرد کو فائدہ ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ مقتول کے ورثا کو تسکین ہوتی ہے، ان کا غصہ دور ہوتا ہے اور قاتل کے ساتھ ان کو جو بغض و عناد ہوتا ہے وہ ختم ہو جاتا ہے۔ اس اعتبار سے اس میں بندے کا حق بھی موجود ہے۔ چونکہ مقتول اور اس کے ورثا کے ساتھ جو زیادتی ہوئی ہے وہ اس زیادتی سے زیادہ قوی و ظاہر ہے جو معاشرے کے ساتھ ہوئی ہے اس لیے قصاص میں بندے کا حق غالب سمجھا گیا ہے۔ اسی لیے مقتول کے ولی کو اختیار دیا گیا ہے کہ قاتل کو معاف کر دے یا اس سے اس کا معاوضہ یعنی دیت لے لے۔ جب قاتل کے خلاف قصاص کا فیصلہ ہو جائے تو مقتول کے ولی کو قاتل کو معاف کرنے کا حق ہے۔ اس لیے سزا کا نفاذ روک دیا جاتا ہے۔ قصاص میں چونکہ اللہ تعالیٰ کا بھی حق ہے اس لیے جب مقتول کا ولی قاتل کو معاف کر دے اور وہ قتل سے بچ جائے تو حکومت اس کو تعزیری سزا دے سکتی ہے۔ مثلاً مالکی مذہب یہ ہے کہ حاکم اس کو سو کوڑے لگا سکتا ہے یا ایک سال قید کی سزا دے سکتا ہے[1]۔

قتل کی صورت میں شریعت کا مسلک عام ملکی وضعی قوانین سے مختلف ہے۔ وضعی قوانین میں قاتل سے قصاص لینا معاشرے کا حق ہے اور اس کے نتیجے میں حکومت کا وکیل دعویٰ پیش کرے گا اور مقتول کے ولی کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ مجرم کو معاف کر دے، بلکہ جس کے ہاتھ میں یہ معاملہ ہے وہی اس کو معاف کر سکتا ہے۔

زنا کے معاملے میں بھی شریعت کا مسلک عام ملکی وضعی قوانین سے مختلف ہے۔ ان قوانین کے مطابق زنا کو اس وقت جرم سمجھا جاتا ہے جب وہ بالجبر ہو یا جس کے ساتھ زنا کیا ہے وہ عورت نابالغہ ہو، یا مجرم اس شخص کا جس کے ساتھ زنا کیا گیا ہے ایسا رشتہ دار ہو جو اصول کہلاتے ہیں یعنی ماں، باپ، دادا، دادی وغیرہ۔ زنا کو فی نفسہ جرم نہیں سمجھا گیا تاوقتیکہ ایک دوسری چیز کے ساتھ یہ جرم ملا ہوا نہ ہو۔ اسی طرح اگر کسی شخص کی بیوی زنا کی مرتکب ہو تو اس کے خاوند کا حق وابستہ ہونے کے سبب اس کو جرم سمجھا جاتا ہے اور خاوند کے حق کی وجہ سے اس کو سزا دی جاتی ہے۔ چنانچہ اس کا دعویٰ بھی اس عورت کے خاوند کی طرف سے دائرہ کیا جاتا ہے اور وہ اس کی کارروائی کو رکوا بھی سکتا ہے۔ اگر عورت کے خلاف فیصلے ہو جائے تو فیصلہ کے نفاذ کو بھی رکوا سکتا ہے[2]۔

۱۔ ابن فرحون، تبصرۃ الحکام ۲: ۲۵۹

۲۔ ملاحظہ ہو: قدیم بغدادی قانون تعزیرات دفعہ ۲۳۲- ۲۳۹- ۲۴۰۔ زنا کے معاملے میں جدید عراقی قانون بھی قدیم قانون کی طرح ہے۔ پاکستان میں (۱۹۷۹ء میں) زنا سے متعلق انگریزی دور کے قوانین ختم کیے جا چکے ہیں اور ان کی جگہ حدود آرڈیننس نافذ کیے گئے ہیں۔ (مترجم)

اسلامی شریعت کا اس مسئلے میں اپنا خاص مسلک ہے۔ اس نے زنا کی سزا کو خالص اللہ کا یعنی معاشرے کا حق قرار دیا ہے اور یہ کسی خاص فرد کا حق نہیں۔ اس لیے کسی کے ساقط کرنے سے یہ حق ساقط نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اس کا دعویٰ بھی حکومت کے وکیل کی طرف سے دائر کیا جاتا ہے اور ہر شخص بھی اس کا دعوی دائر کر سکتا ہے کیونکہ اس جرم کا تعلق احتساب کے دعاوی میں سے ہے۔

فصل چہارم

محکوم علیہ

۷۷۔ **محکوم علیہ:** اس سے مراد وہ شخص ہے جس کے فعل سے متعلق شارع کا خطاب (حکم) ہو۔ علماے اصول اس کو مکلف کہتے ہیں[1]۔

۷۸۔ تکلیف کے صحیح ہونے کی شرائط

شرعی اعتبار سے صحتِ تکلیف کے لیے ضروری ہے کہ انسان خود یا بالواسطہ تکلیف کے اس خطاب کو سمجھ سکے جو اس کی طرف متوجہ ہو، اور اس کے معنٰی کا اس حد تک تصور کر سکے جس حد تک اس کی تعمیل کرنا ضروری ہے، کیونکہ تکلیف کی غرض و غایت اطاعت اور حکم کی تعمیل ہے۔ جو شخص اس حکم کو سمجھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو وہ حکم نہیں مان سکتا۔

سمجھنے کی قدرت کے لیے عقل کے ساتھ ساتھ شارع کے خطاب کا قابل فہم ہونا اور اس کی مراد کا معلوم ہونا ضروری ہو۔ عقل چونکہ ایک باطنی امر ہے اور اس کا ادراک حس سے نہیں ہو سکتا۔ نیز یہ کوئی منضبط چیز نہیں ہے مختلف افراد میں مختلف طرح سے پائی جاتی ہے اس لیے شارع نے بلوغ کو، جو ایک ظاہر اور منضبط چیز ہے عقل کے قائم مقام قرار دیا کیونکہ جب آدمی بالغ ہو جاتا ہے تو اس کا غالب گمان ہوتا ہے کہ وہ عاقل بھی ہو گا۔

تکلیف کی علت انسان کے بالغ ہونے کو اس حالت میں قرار دیا گیا ہے کہ وہ عاقل بھی ہو، اور بلوغ سے پہلے تخفیف کے طور پر اس سے تکلیف کو ساقط کر دیا۔ اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ[2] (تین قسم کے اشخاص سے قلم (فرضیت احکام) اٹھالیا گیا ہے: سوئے ہوئے شخص سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے، بچے سے جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے، اور دیوانے سے جب تک وہ ہوش میں نہ آ جائے)۔ ایک روایت میں ہے کہ جب تک وہ عاقل نہ ہو جائے[3]۔ جب آدمی بالغ ہو جاتا ہے اور اس کے جملہ اقوال و افعال انسانوں کے درمیان جو اقوال و

۱۔ تیسیر التحریر ۲: ۳۹۵

۲۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب السرقۃ، باب المجنون یصیب حدا

۳۔ آمدی، الاحکام ۱: ۲۱۴؛ ارشاد الفحول، ص ۱۱

افعال حسب عادت جاری ہیں ان کی طرح صادر ہوتے ہیں تو یہ اس کی سلامت عقل کی دلیل ہے جس کی وجہ سے اسے مکلف سمجھا جائے گا کیونکہ اس میں تکلیف کی شرط پائی جارہی ہے اور یہ شرط اس کا اس حالت میں بالغ ہونا ہے کہ وہ عاقل بھی ہو۔ * اس لیے مکلّف وہ شخص ہے جو بالغ عاقل ہو، نہ کہ نابالغ عاقل اور بالغ غیر عاقل۔

اس بنا پر مجنون کو اور بچے کو خواہ وہ سن تمیز کو پہنچا ہو یا نہ پہنچا ہو مکلف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ رہی یہ بات کہ اکثر فقہا کے نزدیک دیوانے اور بچے کے مال میں زکاۃ واجب ہے اور تمام فقہا کے نزدیک ان دونوں پر رشتہ داروں اور بیوی کا نفقہ اور ان سے جو چیزیں تلف ہو جائیں ان کا ضمان (تاوان) واجب ہے تو در حقیقت یہ بچے اور مجنون پر تکلیف نہیں ہے، بلکہ ان کے ولی کے ذمے ہے کہ ان کے مال میں سے وہ یہ حقوق ادا کرے۔ ان پر یہ حقوق اس لیے واجب ہیں کہ وہ اہلیت وجوب کے مالک ہیں، جیسا کہ اس کا بیان تفصیل سے آگے چل کر آئے گا۔

رہی یہ بات کہ شارع کا خطاب قابل فہم ہونا چاہیے اور اس کی مراد ہر مکلّف سمجھ سکتا ہو تو یہ واضح رہے کہ قرآن وسنت میں شارع کے جملہ خطابات قابل فہم ہیں۔

۷۹۔ شرط تکلیف پر اعتراضات

ہم یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ شرطِ تکلیف سے مراد شارع کے خطاب کو سمجھنا اور اس خطاب کا قابل فہم ہونا ہے۔ اس شرط پر درج ذیل اعتراضات کیے جا سکتے ہیں:

پہلا اعتراض: اسلامی شریعت میں جو لوگ شارع کے خطاب کو نہیں سمجھ سکتے ان کو بھی مکلّف بتایا گیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء ۴: ۴۳] (اے ایمان والو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو اس وقت تک جب تک تم زبان سے جو کچھ کہتے ہو سمجھنے نہ لگو نماز کے قریب نہ جاؤ)۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ اس سے یہ معلوم ہوا نشے کی حالت میں افراد نماز سے علیحدہ رہنے کے مکلّف ہیں حالانکہ اس وقت وہ خطاب کو نہیں سمجھتے، اس لیے یہ بات کیسے کہی جا سکتی ہے کہ شرطِ تکلیف سے مراد خطاب کو سمجھنے پر قدرت ہے۔

جواب: اس حالت میں خطاب نشے والوں کی طرف نشے کی حالت میں متوجہ نہیں ہے بلکہ یہ عام مسلمانوں کی طرف ہوش وحواس کی حالت میں متوجہ ہے، اس طرح کہ ان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ جب نماز کا وقت قریب آئے تو

---

* بلوغ اس کی نشانیوں اور علامات کے ظہور سے جانا جاتا ہے۔ اگر یہ علامات نہ پائی جائیں تو اس کے لیے عمر کی مقدار مقرر ہے اور وہ لڑکے اور لڑکی دونوں کے لیے پندرہ سال ہے۔ اکثر فقہا کی یہی رائے ہے۔

شراب نہ پییں، تاکہ ان کی نماز نشے کی حالت میں واقع نہ ہو اور تاکہ وہ ایسی نماز ادا کر سکیں جیسا کہ ادا کرنا ضروری ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ آیت شراب کی حرمت کا حکم نازل ہونے سے پہلے اتری، وہ حکم یہ ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة ۵: ۹۰] (اے ایمان والو! واقعی بات یہ ہے کہ شراب اور جوا اور بتوں کے تھان اور فال کھولنے کے لیے تیر، یہ سب ناپاک کام شیطان کے ہیں، اس لیے ان سے بچو تاکہ تم اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاؤ)۔

دوسرا اعتراض: اسلامی شریعت عام انسانوں کے لیے ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الاعراف ۷: ۱۵۸] (اے انسانو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول ہو کر آیا ہوں)۔ دوسری جگہ ارشاد باری ہے: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [السباء ۳۴: ۲۸] (اے پیغمبر ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے واسطے بشارت دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے)۔

ایک حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "پہلے نبی خاص طور پر اپنی اپنی قوم کی طرف بھیجے جاتے تھے اور میں تمام لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں۔" حالانکہ لوگوں میں بہت سے ایسے بھی ہیں جو عربی زبان سے واقف نہیں ہیں جو قرآن کی زبان ہے، اس کے نتیجے میں وہ شارع کے خطاب کو نہیں سمجھ سکتے۔ اس لیے عربی زبان میں ایسے لوگوں کی طرف خطاب کیسے متوجہ ہو سکتا ہے جو عربی نہیں جانتے پھر ان کو مکلف بنایا جائے؟ یہ بات شرط تکلیف کے خلاف ہے۔ یعنی مکلف کے لیے خطاب کو سمجھنا ضروری ہے۔

جواب: خطاب شارع کے سمجھنے پر قدرت تکلیف کی صحت کے لیے ایک ضروری شرط ہے۔ جو لوگ عربی زبان نہیں سمجھتے ان کا شرعی طور پر مکلف ہونا ممکن نہیں، سوائے اس کے کہ وہ شارع کا خطاب سمجھنے پر قادر ہوں۔ یہ مقصد یا تو قرآن کی زبان سیکھنے سے حاصل ہو سکتا ہے، یا شرعی نصوص کے ان کی زبان میں ترجمے سے، یا مسلمانوں میں جو قومیں عربی زبان نہیں جانتیں ان کے درمیان اسلامی تعلیمات اور اسلامی احکام ان کی زبان میں شائع کرنے اور سکھنے سے۔ ایک دوسرا طریقہ یہ بھی ہے، اور یہی زیادہ بہتر ہے کہ یہ مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے کہ ان میں سے ایک گروہ غیر عرب اقوام کی زبانیں سیکھے اور اسلامی دعوت ان کے درمیان پھیلائے اور جو زبان وہ بولتے ہیں اس میں اسلامی احکام کی تبلیغ کرے۔ اگر سب کے سب مسلمان اس فریضے کی ادائیگی سے کوتاہی برتیں گے، تو سب گناہ گار ہوں گے، جیسا کہ فرض کفایہ کا حکم ہے۔ مندرجہ ذیل آیات واحادیث یہ بتلاتی ہیں کہ یہ حکم تمام مسلمانوں پر فرض ہے۔

الف: اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران ۳: ۱۰۴] (تم میں ایک ایسا گروہ ضرور ہونا چاہیے جو بھلائی کی طرف لوگوں کو دعوت دے اور نیک کاموں کا حکم دے اور برے کاموں سے روکے اور ایسے ہی لوگ مراد کو پہنچنے والے ہیں)۔ اس آیت میں اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت اسلامی احکام کی تبلیغ کرے اور اس تبلیغ سے اس وقت تک فائدہ نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ مخاطب اس کا مطلب نہ سمجھیں اس طرح کہ یہ تبلیغ ان کی اس زبان میں ہونی چاہیے جس کو وہ سمجھتے ہوں۔

ب: یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر، کسریٰ، نجاشی، مقوقس وغیرہ بادشاہوں کو خطوط لکھے تھے اور ان میں ان کو اسلام کی دعوت دی گئی تھی اور ان خطوط کو ان لوگوں کے ذریعے بھیجا تھا جو ان بادشاہوں کی زبان جن کو یہ خطوط بھیجے گئے تھے جانتے تھے۔

ج: حجۃ الوداع کے خطبہ میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟، قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: اللّٰهُمَّ اشْهَدْ، فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ * (کیا میں نے اللہ کا پیغام پہنچادیا؟ اے لوگو گواہ رہنا۔ اب تم میں سے جو حاضر ہیں ان کو غائبین تک پہنچانا چاہیے۔ بہت سے لوگ جن کو اسلامی احکام پہنچائے جاتے ہیں وہ ان سے جنہوں نے ان کو براہ راست سنا ہے زیادہ محفوظ رکھنے والے ہوتے ہیں)۔ حاضرین سے مراد ہر وہ شخص ہے جس نے اسلام کی ہدایت پائی ہو اور اس کے مبادی واحکام کو سمجھا ہو۔ غائبین سے مراد وہ لوگ ہیں جو عربی زبان نہیں جانتے اور وہ جو عربی جانتے ہیں لیکن اسلام کی دعوت اب تک انہیں نہیں پہنچی۔ اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو شخص عربی زبان سے ناواقف رہے اور اپنی ناواقفیت کی بنا پر قرآن مجید کی زبان نہ سمجھ سکے، اور اس کی زبان میں شریعت کی نصوص کا ترجمہ نہ کیا جائے اور مسلمان اس کو مکلف ہونے کے دلائل اس کی زبان میں نہ سمجھائیں تو شرعاً وہ مکلف نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرۃ ۲: ۲۸۶] (اللہ تعالیٰ کسی شخص کو تکلیف نہیں دیتا مگر اس کی بساط کے موافق)۔

---

* صحیح بخاری، کتاب الحج، باب الخطبۃ أیام منی

تیسرا اعتراض: قرآن مجید میں خود بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا مفہوم سمجھنا ممکن ہے، مثلاً حروف مقطعات جو بعض سورتوں کے شروع میں ہیں۔ اس لیے یہ بات کیسے کہی جاسکتی ہے کہ قرآن وسنت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کا سمجھنا ناممکن ہو؟

جواب: یہ حروف خطابات تکلیف میں سے نہیں ہیں۔ اس لیے تکلیف کا حکم ان پر موقوف نہیں۔ دوسری بات یہ کہ ان حروف کے بھی واضح معنیٰ ہیں، الگ الگ ہر حرف ان کو معنیٰ بتلاتا ہے اور سورتوں کے شروع میں ان کو اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ جو لوگ اس قرآن مجید کے اعجاز کے مخالف ہیں جو انہی حروف سے بنایا گیا ہے ان پر حجت قائم کی جاسکے۔

فصل پنجم

اہلیت اور اس کے عوارض

اس سے پہلے ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ صحت تکلیف کے لیے یہ ضروری ہے کہ مکلف کو جس بات کا حکم دیا جارہا ہے وہ اس کا اہل بھی ہو۔ تکلیف کی یہ اہلیت انسان کے عاقل و بالغ ہونے پر ثابت ہوتی ہے تاہم علمائے اصول اہلیت اور اس کے عوارض کے بارے میں عمومی طور پر گفتگو کرتے ہیں۔ اس لیے ان کے ساتھ ہم بھی اسی طریقے پر چلیں گے اور پہلے اہلیت کے بارے میں گفتگو کریں گے، اس کے بعد اس کے عوارض پر۔

پہلی مبحث: اہلیت

۸۱۔ اہلیت کی تعریف

لغت میں اہلیت کے معنی صلاحیت کے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں کام کا اہل ہے یعنی اس میں اس کام کرنے کی صلاحیت ہے۔

علمائے اصول کی اصطلاح میں اہلیت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ اہلیت وجوب ۲۔ اہلیت ادا

۸۲۔ اہلیت وجوب

اس سے مراد انسان کی وہ صلاحیت ہے جس سے شریعت میں دیے گئے اس کے حقوق اور ذمہ داریاں واجب ہوتی ہیں،* یعنی اس کے حقوق دوسروں پر اور خود اس پر ذمہ داریاں ثابت ہونے کی صلاحیت۔ یہ اہلیت انسان میں ذمہ (ذمہ داری) کے سبب ثابت ہوتی ہے۔ عربی زبان میں ذمہ کے معنی عہد کے ہیں۔ قرآن میں اللہ کا ارشاد ہے: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ [التوبۃ۹: ۱۰] (وہ مسلمانوں کے بارے میں نہ تو قرابت داری کا پاس کرتے ہیں اور نہ عہد و پیماں کا)۔

دارالاسلام میں جو غیر مسلم دائمی طور پر رہتے ہیں ان کو اہل ذمہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کے اور ہمارے درمیان معاہدہ ہوتا ہے۔ اہل ذمہ سے مراد اہل عہد ہیں۔ اصطلاح میں ذمہ ایک ایسا شرعی وصف ہے جس سے انسان کے اپنے حقوق دوسروں پر ثابت ہوتے ہیں اور دوسروں کے حقوق اس پر۔ اسی اصطلاحی معنی میں یہ ہر

---

* ابن الملک، شرح المنار مع حاشیۃ الرهاوی، ص ۹۳۶

انسان میں ثابت ہے[1]۔ کیونکہ جو بچہ بھی دنیا میں پیدا ہوتا ہے اس کے لیے ذمہ ثابت ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں وہ حقوق و ذمہ داریوں کا اہل قرار پاتا ہے[2]۔

اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اہلیت وجوب کی اساس انسان میں زندگی ہے کیونکہ زندگی سے ہی انسان میں ذمہ داری ثابت ہوتی ہے اور اس پر ہی اہلیت وجوب کی بنیاد ہے۔ اس لیے یہ اہلیت اس بچے کے لیے بھی ثابت ہے جو ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اگرچہ وہ ناقص ہی ہو کیونکہ اس میں زندگی پائی جاتی ہے۔ جب اہلیت وجوب کے ثبوت کی اساس زندگی ہے تو انسان کی یہ اہلیت ساری زندگی باقی رہتی ہے اور موت تک اس سے جدا نہیں ہوتی[3]۔

اہلیت وجوب کو علماے اصول اصطلاح میں جس معنی میں استعمال کرتے ہیں وہ جدید قانون کی اصطلاح میں ایسی شخصیت کہلاتی ہے جس کا قانون نے اعتبار کیا ہے (شخص اعتباری) اور ان کے نزدیک یہ ہر انسان کے لیے ثابت ہے۔ اس کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں: انسان کی یہ وہ صلاحیت ہے جس کے ذریعے اس کے حقوق و واجبات ثابت ہوتے ہیں[4]۔ ان کی یہ تعریف علماے اصول کی اہلیتِ وجوب کی تعریف سے ملتی جلتی ہے۔

۸۳۔ اہلیت ادا

یہ انسان کی وہ صلاحیت ہے جس کی وجہ سے اس سے کسی ذمہ داری کی ادائگی کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس کے قول و فعل کا اعتبار ہوتا ہے اور ان پر شرعی نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ معاملات میں اس کا تصرف شرعاً معتبر سمجھا جاتا ہے۔ اگر وہ عبادت سمجھ کر کسی فریضے کو ادا کرتا ہے تو وہ ادائگی معتبر ہوتی ہے اور وہ فریضہ اس کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اگر کسی کے خلاف وہ جرم کا ارتکاب کرتا ہے تو اس کے جرم پر پورا پورا مواخذہ کیا جاتا ہے اور اس پر اس کو بدنی اور مالی سزا دی جاتی ہے[5]۔ اس اہلیت کی اساس رشد و تمیز (سمجھ بوجھ) ہے نہ کہ زندگی۔

اہلیت وجوب چونکہ ہر انسان کے لیے ثابت ہے، اس لیے نماز ہر شخص کے لیے واجب ہے لیکن اس کی ادائگی کا مطالبہ سن تمیز کے بعد اس سے کیا جاتا ہے۔ یہی حال دوسرے فرائض کا ہے۔

۱۔ التوضيح ۲: ۱۶۱

۲۔ بزدوی، أصول البزدوي ۴: ۲۵۷؛ شرح المنار، ص۹۳۸

۳۔ بعض فقہا کا خیال ہے کہ انسان کا ذمہ موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے، جیسا کہ ہم تفصیل سے بعد میں اس کا ذکر کریں گے۔

۴۔ بدراوی، المدخل للقانون الخاص، ص۵۸

۵۔ ملا خسرو، شرح مرقاة الوصول ۲: ۴۴۳؛ عبد الوہاب خلاف، علم أصول الفقه، ص۱۵۰

۸۴۔ کامل اور ناقص اہلیت

اہلیت وجوب اور اہلیت ادا دونوں کبھی کامل ہوتی ہیں کبھی ناقص۔ یہ تقسیم زندگی کے ان مراحل کے پیش نظر کی گئی ہے جن سے انسان وجود میں آنے سے عقل کے کامل ہونے اور پھر موت تک گزارتا ہے۔ یہ مراحل یا ادوار مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ وہ دور جب بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے (دورِ جنین)

۲۔ پیدائش کے بعد سے سن تمیز (سمجھ بوجھ) تک کا دور

۳۔ سن تمیز سے بلوغت تک کا دور

۴۔ بلوغت سے بعد کا دور

ذیل میں ہم اہلیت کی ان تمام اقسام کے بارے میں گفتگو کریں گے جو ان ادوار میں سے ہر دور میں انسان کے لیے ثابت ہوتی ہیں۔

۸۵۔ پہلا دور: دورِ جنین

جب بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے تو کبھی ہم اس کو ماں کا حصہ سمجھتے ہیں، کیونکہ ماں کے ایک جگہ ٹھہرے رہنے سے وہ بھی ٹھہرا رہتا ہے اور اس کے منتقل ہونے سے وہ بھی منتقل ہوتا ہے، اس لیے ہم اس کے لیے ذمہ ثابت نہیں کرتے اور اس کے نتیجے میں اہلیت وجوب کی بھی نفی ہو جاتی ہے۔ اور کبھی اس کو ہم ایسی مستقل شخصیت سمجھتے ہیں جو ماں سے علیحدہ زندگی رکھتی ہے، اس سے جدا ہونے کے لیے تیار رہتی ہے اور آئندہ بذات خود ایک مستقل انسان بننے والی ہے۔ اس بنا پر ہم اس کے لیے ذمہ کا وجود ثابت کرتے ہیں اور اس کے نتیجے میں اہلیت وجوب اس کے لیے ثابت ہوتی ہے۔

ان دونوں حیثیتوں کے لحاظ سے بھی اس کے لیے نہ تو کامل ذمہ ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی اس کی مطلق نفی ہوتی ہے۔ بلکہ اس کے لیے ایسی ناقص ذمہ داری ثابت ہوتی ہے جس میں اپنے حقوق حاصل کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اس لیے جو بچہ ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس میں ناقص اہلیت وجوب ہوتی ہے اور اس سے اس کے حقوق ثابت ہوتے ہیں، نہ کہ اس پر دوسرے کے حقوق۔ چنانچہ اس حالت میں اس کے ایسے حقوق ثابت ہوتے ہیں جن میں قبولیت کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے میراث، وصیت، وقف میں استحقاق۔ البتہ جن حقوق کے لیے قبولیت ضروری ہے، جیسے ہبہ وہ اس کے لیے ثابت نہیں ہوتے چاہے وہ اس کے لیے نفع بخش ہی کیوں نہ ہوں۔ اس کا سبب

یہ ہے کہ نہ تو وہ اظہار کر سکتا ہے اور نہ اس کا کوئی ولی یا وصی ہوتا ہے جو قبول کرنے میں اس کا قائم مقام بن سکے[1]۔ اس کی اہلیت ناقص ہونے کے سبب، جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، اس پر دوسروں کے حقوق واجب نہیں ہوتے۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ماں کے پیٹ میں بچے کی ناقص اہلیت اس شرط پر ثابت ہوتی ہے کہ وہ زندہ پیدا ہو۔

رہی اہلیت ادا تو ماں کے پیٹ میں بچے کے لیے اس کا کوئی وجود نہیں کیونکہ مکمل طور پر عاجز ہونے کے سبب اس سے کسی کام میں تصرف کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ اس اہلیت کی بنیاد عقل وتمیز پر ہے اور ماں کے پیٹ میں جو بچہ ہوتا ہے اس میں تمیز بالکل نہیں ہوتی۔

۸۶۔ دوسرا دور: پیدائش سے سن تمیز (سمجھ بوجھ) تک کا دور[2]

جب بچہ زندہ پیدا ہو جاتا ہے تو اس کے لیے کامل ذمہ داری ثابت ہو جاتی ہے اور اس بنا پر اہلیت وجوب بھی کامل ہوتی ہے۔ اس لیے اب اس کے دوسروں پر حقوق اور دوسروں کے اس پر حقوق ثابت ہوتے ہیں۔ ہونا تو چاہیے کہ اس پر وہ تمام حقوق واجب ہوں جو ایک بالغ انسان پر واجب ہوتے ہیں کیونکہ اس کے لیے اب کامل ذمہ داری اور مکمل اہلیت ثابت ہو گئی ہے۔ لیکن یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ انسان پر کسی حق کا واجب ہونا صرف وجوب کے لیے ہی مقصود نہیں ہوتا بلکہ وجوب سے مقصود اس کا حکم ہوتا ہے۔ وہ حکم اس حق کی ادائگی ہے۔ لہٰذا ہر وہ حکم جس کو بچہ ادا کر سکتا ہو اس پر واجب ہے، اور جس کو وہ ادا نہ کر سکے وہ اس پر واجب نہیں ہے[3]۔ اس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

اول۔ حقوق العباد: ان میں بعض مالی حقوق ہیں جیسے تلف شدہ چیزوں کا معاوضہ، مزدور کی مزدوری، بیوی اور رشتہ داروں کا نفقہ وغیرہ۔ یہ حقوق بچے پر واجب ہوتے ہیں کیونکہ ان سے مقصود مال ہے اور بچے کی طرف سے نیابتاً اس کی ادائگی کا امکان موجود ہے۔ چنانچہ بچے کا ولی اس کے نائب کی حیثیت سے ان حقوق کو ادا کرے گا۔

۱۔ جمہور فقہا کا موقف یہ ہے کہ ماں کے پیٹ میں جو بچہ ہو اس کا کوئی ولی یا وصی نہیں ہوتا۔ ہاں اس کی طرف سے اس کے مال کی حفاظت کے لیے امین مقرر کیا جا سکتا ہے لیکن مصر میں یہ قانون وضع کیا گیا ہے کہ اس کا وصی مقرر کیا جا سکتا ہے اور اس کو وہی حقوق حاصل ہوں گے جو نابالغ بچے کے وصی کو حاصل ہوتے ہیں۔

۲۔ علما کے نزدیک جب بچہ سات برس کا ہو جاتا ہے تو وہ سن تمیز کو پہنچ جاتا ہے۔ یہ عمر قانونی ضابطہ میں آنے کے لیے مقرر کی ہے۔ ورنہ متقدمین فقہا کے نزدیک تمیز کے لیے کوئی عمر مقرر نہیں تھی۔ یہ متاخرین نے مقرر کی ہے۔ اس کی بنیاد اس حدیث پر ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ بچوں کو نماز کی تاکید کرو۔ جب وہ سات سال کے ہو جائیں تو ان کو نماز کا حکم دو اور جب دس سال کے ہو جائیں تو ان کو (نماز کے لیے) مارو۔ مصری اور عراقی قانون میں تمیز کی عمر سات سال ہے۔

۳۔ التلويح علی التوضيح ۲: ۱۶۳

حقوق العباد میں سے وہ حقوق جو سزا کے طور پر واجب ہوتے ہیں، جیسے قصاص، وہ بچے پر واجب نہیں ہوتے۔ کیونکہ بچے پر یہ حکم لگانا مناسب نہیں۔ وہ حکم یہ ہے کہ سزا دے کر مواخذہ کیا جائے۔ لیکن بچے کے حق میں یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ بچے کے فعل کو تقصیر سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا، اس کے فعل میں جرم کی علت نہ ہونے کے سبب وہ فعل سزا کا سبب نہیں بن سکتا۔ اسی طرح اس حق کو نیابت کے ذریعے بھی ادا کرنے کا امکان نہیں ہے اس لیے بچے کے ولی کو اس کے نائب کی حیثیت سے سزا نہیں دی جا سکتی لیکن دیت کا حکم اس سے مختلف ہے۔ یہ محل کی حفاظت کے لیے واجب ہوتی ہے اور بچپن عصمت محل کی نفی نہیں کرتا۔ یعنی بچے کو دیت کے ذریعے سے بچایا جا سکتا ہے۔ وجوبِ دیت سے مال مقصود ہوتا ہے اور نیابت کے ذریعے اس کو ادا کیا جا سکتا ہے۔

دوم۔ **حقوق اللہ:** عبادات میں سے جسے اولیت حاصل ہے یعنی ایمان، وہ جو خالص عبادات ہیں خواہ خالص بدنی ہوں جیسے نماز، یا خالص مالی ہوں جیسے زکاۃ، یا بدنی مالی دونوں سے مرکب ہوں جیسے حج۔ ان میں سے کوئی عبادت بھی بچے پر واجب نہیں۔ اگرچہ ان حقوق کا سبب اور محل موجود ہیں اور یہ سبب وہ ذمہ داری ہے جس کی بچے میں صلاحیت پائی جاتی ہے۔ بچے پر ان عبادات کے لازم نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان حقوق کے وجوب کے حکم کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو ادا کیا جائے اور ادا بھی وہ شخص اپنے اختیار سے بالفعل کرے، جس پر یہ واجب ہیں۔ ان میں وہ نیابت جو اس کا عوض ہو سکے درست نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اپنے اختیار و فعل سے ادا کرنے میں آزمائش ہے اور اس پر بدلہ ملتا ہے لیکن بچے میں اس کی اہلیت نہیں ہوتی[1]۔ سزا کے طور پر جو اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں، جیسے حدود، وہ بھی بچے پر واجب نہیں ہیں۔ اسی طرح جیسے اس پر بندوں کے حقوق جو سزا کے طور پر ہوتے ہیں، مثلاً قصاص، واجب نہیں ہے کیونکہ اس پر حکم کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ حکم سے مراد سزا دے کر مواخذہ کرنا ہے، دوسرے اس میں نیابت کا امکان بھی معدوم ہے[2]۔

رہی اہلیت ادا تو اس دور میں بچے کے حق میں یہ اہلیت تمیز نہ ہونے کے سبب مکمل طور پر معدوم ہوتی ہے۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عقل اور سمجھ بوجھ جو تمیز کی علامت ہے اہلیت ادا کی اساس ہے۔ اس لیے بچے سے

۱۔ بچے پر زکاۃ واجب ہونے کے بارے میں فقہا میں اختلاف ہے۔ جو لوگ اس کو واجب سمجھتے ہیں وہ مال داروں کے مال میں غریبوں کا حق واجب ہونے کا اعتبار کرتے ہیں اور اس علت میں بلوغت و عدم بلوغت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جو لوگ بچے پر زکاۃ واجب نہیں سمجھتے وہ اس کو نماز اور روزے کی طرح عبادت سمجھتے ہیں اور عبادت کے لیے بلوغت شرط ہے کیونکہ اس میں آزمائش ہے۔ کم عقلی کی بنا پر بچے میں آزمائش کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ دیکھیے: بدایۃ المجتہد ۱: ۲۲۰

۲۔ عبدالعزیز بخاری، کشف الأسرار ۴: ۱۳۶۲

کسی چیز کے ادا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ ایسے حقوق جن میں نیابت درست ہے، اہلیت وجوب کے سبب اس کا ولی اس کی طرف سے ادا کرے گا۔ اہلیت ادا کے معدوم ہونے کے سبب بچے کے اقوال و تصرفات پر کوئی شرعی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کے زبانی معاہدے و تصرفات باطل ہیں، ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

۸۷۔ تیسرا دور: سن تمییز سے بلوغ تک کا دور

یہ دور بچے کے سات سال کی عمر میں پہنچنے سے شروع ہوتا ہے اور بالغ ہونے پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس دور میں انسان کے لیے اہلیت وجوب مکمل طور پر موجود ہوتی ہے، کیونکہ یہ اہلیت جب ایسے بچے کے لیے ثابت ہے جس میں تمییز نہ ہو تو اس بچے کے لیے تو بدرجہ اولی ثابت ہونی چاہیے جو سن تمییز کو پہنچ چکا ہو، اس لیے کہ وہ اس سے بہتر حالت میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کے حقوق دوسروں پر اور دوسروں کے حقوق اس پر اسی طرح ثابت ہوتے ہیں جن کی تفصیل ہم پیدائش سے تمییز تک کے دور میں اس بچے سے متعلق بیان کر چکے ہیں۔

جہاں تک اہلیت ادا کا تعلق ہے تو اس دور میں عقل ناقص ہونے کی بنا پر ناقص اہلیت ثابت ہوتی ہے اور اس دور میں بچہ ایمان اور بدنی عبادات سے متعلق جو افعال ادا کرتا ہے اس ناقص اہلیت کے نتیجے میں ان افعال کی ادائگی درست مانی جاتی ہے، لیکن یہ اس پر واجب نہیں ہوتے، کیونکہ بچے کے لیے اس میں خالص نفع ہے۔ اس کے مالی تصرفات میں تفصیل ہے جو ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

۱۔ ایسے نفع بخش تصرفات جن میں بچے کے لیے خالص نفع ہی ہو، جیسے ہبہ، صدقہ اور وصیت کا قبول کرنا۔ یہ تصرفات بچے کی طرف سے درست مانے جائیں گے، یہ ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوں گے۔ اگر بچے نے اس قسم کے تصرفات براہ راست خود کیے ہوں تو ان کو درست قرار دینا ممکن ہے، کیونکہ اس میں ناقص اہلیت موجود ہے اور اس کو درست قرار دینے میں اس کے لیے ظاہری مصلحت ہے، اور ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم اس حد تک بچے کے مفاد و مصلحت کی رعایت کریں جس حد تک ہم کر سکتے ہیں۔

۲۔ وہ معاملات جو بچے کو نقصان پہنچائیں۔ یہ وہ ہیں جن کے نتیجے میں ایک چیز اس کی ملک سے نکل جاتی ہے اور اس کا کوئی عوض نہیں ہوتا، جیسے ہبہ اور وقف وغیرہ۔ بچے کی طرف سے یہ معاملات درست نہیں ہیں بلکہ اصلاً منعقد ہی نہیں ہوتے، اور ولی اور وصی بھی ان کو اجازت کے ذریعے صحیح قرار نہیں دے سکتے۔ کیونکہ ولی اور وصی بچے کے حق میں نہ تو براہ راست ان تصرفات کا اختیار رکھتے ہیں اور نہ ان کو اس کی اجازت کا اختیار ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ بچے کی ولایت کے لیے اس کی نگہداشت اور اس کے مفاد کی رعایت ضروری ہے۔ اگر بچے سے براہ راست اور وصی کی اجازت سے ایسے تصرفات صادر ہو جائیں جو اس کے لیے نقصان دہ ہوں تو ان کا نگہداشت سے کوئی

تعلق نہیں ہوگا اس لیے یہ معاملات درست قرار نہیں دیے جاسکتے۔ اسی طرح وہ معاملات جن کی اصل ساخت نقصان وخسارے پر مبنی ہے جیسے وصیت وطلاق کہ دونوں صورتوں میں ان میں زوال ملکیت ہوتا ہے۔

۳۔ جو معاملات اپنی اصل ساخت کے اعتبار سے نفع اور نقصان دونوں کے درمیان رہتے ہیں جیسے بیع، اجارہ اور ایسے دیگر معاملات جن میں مالی عوض ملتا ہے، ان معاملات میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اگر ایک سمجھ دار (ممیز) بچہ ان تصرفات کو کرے گا تو وہ درست ہوں گے، کیونکہ اس میں اہلیت ادا سے فائدہ اٹھانے کا اعتبار ہوتا ہے۔ البتہ وہ اس میں ناقص اہلیت ہونے کے سبب ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔ جب ولی اپنی اجازت کے ذریعے اس نقصان یعنی ناقص اہلیت کی تلافی کر دیتا ہے تو اس صورت میں اس تصرف کو یہی سمجھا جائے گا کہ کامل اہلیت رکھنے والے شخص سے یہ تصرفات صادر ہوئے ہیں۔ *

۸۸۔ وہ بچہ جس کے ولی کی طرف سے معاملات کی اجازت دی گئی ہو

ولی کے لیے جائز ہے کہ وہ بچے کو تجارتی معاملات کی اس وقت اجازت دے دے جب وہ یہ دیکھے کہ اس میں اس کی قدرت موجود ہے۔ اس صورت میں بچے کے تجارتی معاملات اور تمام تجارتی کاروبار اور اس کے لوازم صحیح اور نافذ سمجھے جائیں گے، کیونکہ معاملہ کرنے کی اجازت اگر پہلے سے دے دی جائے تو وہ اس کے بعد اجازت دینے کی مانند سمجھی جائے گی۔ عراق ومصر کے دیوانی قانون میں یہ دفعات موجود ہیں۔

۸۹۔ چوتھا دور: بالغ ہونے کے بعد کا دور

جب آدمی عاقل وبالغ ہو جاتا ہے تو اہلیت ادا اس کے لیے کامل درجے کی ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اس کا اہل قرار پاتا ہے کہ شارع کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہو۔ یوں وہ تمام شرعی تکلیفات کا مکلف ہو جاتا ہے اور جملہ عقود ومعاملات اس کی طرف سے صحیح ہوتے ہیں اور وہ کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتے بشرطیکہ اس میں سفاہت (کم عقلی) نہ ہو، جیسا کہ آگے چل کر بیان کریں گے۔

* یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ایسے معاملات کے اعتبار میں جو نفع ونقصان دونوں کے درمیان میں ہوتے ہیں معاملے کی نوعیت وطبیعت کو دیکھا جاتا ہے، قطع نظر اس کے کہ جس معاملے کو اس بچے نے کیا ہے اسے حقیقت میں نفع ہوا ہے یا نہیں۔ اگر کوئی بچہ اپنی چیز کو اس کی قیمت سے زیادہ بیچتا ہے تو یہ معاملہ ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے اور اس بیع میں بچے کو جو نفع حاصل ہوتا ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس لیے کہ بیع اپنی نوعیت کے اعتبار سے ان معاملات میں سے ہے جس میں نفع ونقصان دونوں کا امکان رہتا ہے۔

دوسری مبحث

اہلیت کے عوارض

۹۰۔ تمہید: سابقہ مباحث سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ بچہ جب تک ماں کے پیٹ میں رہتا ہے تو اس دور میں اہلیت وجوب انسان کے لیے ناقص ہوتی ہے لیکن پیدائش کے بعد یہ کامل ہو جاتی ہے اور ساری زندگی یہ اس کے لیے لازم رہتی ہے، لیکن بچہ جب ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے تو اہلیت ادا انسان کے لیے ثابت نہیں ہوتی اور نہ اس بچے کے لیے ثابت ہوتی ہے جس میں شعور اور تمیز نہ ہو۔ لیکن بالغ و عاقل ہونے کے ساتھ یہ بھی کامل ہو جاتی ہے۔ اہلیت ادا کی بنیاد عقل پر ہے، اگر عقل ناقص ہے تو اہلیت بھی ناقص ہو گی اور اگر عقل کامل ہے تو اہلیت بھی کامل ہو گی۔ ناقص عقل اس بچے کی ہوتی ہے جو سن تمیز کو پہنچ چکا ہو یا جو اس کے حکم میں ہو، اور کامل عقل اس بالغ آدمی کی ہوتی ہے جو نہ مجنون ہو اور نہ مخبوط الحواس (معتوہ)[1]۔ لیکن اہلیت کامل ہونے کے بعد بھی انسان کو بعض ایسے عوارض لاحق ہوتے ہیں جو یا تو اہلیت کو زائل کر دیتے ہیں یا اس کو ناقص بنا دیتے ہیں یا اس ازالے اور نقصان کا اثر تو نہیں ہوتا، لیکن جس شخص کو یہ عوارض لاحق ہوتے ہیں اس کے حق میں بعض احکام میں تبدیلی ہو جاتی ہے۔ انہی عوارض کو عوارض اہلیت کہتے ہیں[2]۔

۹۱۔ عوارض کی قسمیں

عوارض کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ قدرتی (سماوی) عوارض ۲۔ اکتسابی عوارض

قدرتی (سماوی) عوارض وہ ہیں جو انسان کو اس کے اختیار کے بغیر لاحق ہوں اور شارع کی طرف سے ان کو عوارض تسلیم کیا گیا ہو، اسی لیے آسمان کی طرف ان کی نسبت کی جاتی ہے۔ کیونکہ انسان کو جس چیز پر قدرت نہ ہو اس کی نسبت آسمان کی طرف کی جاتی ہے، جیسے جنون، فتور عقل، بیماری اور موت۔

اکتسابی عوارض وہ ہیں جن میں انسان کے کسب و اختیار کو دخل ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں؛ اول وہ جو خود انسان کی طرف سے ہوں، جیسے جہالت، نشہ، ہزل (عدم سنجیدگی یا ہنسی مذاق)، دوم وہ جو کسی دوسرے کی طرف سے اس کو لاحق ہوں اور وہ مجبور ہو جائے۔ آئندہ سطور میں ہم بعض سماوی اور اکتسابی عوارض کے بارے میں گفتگو کریں گے۔

۱۔ التوضیح ۲: ۱۶۴

۲۔ عوارض کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ ایسی حالت جو انسان پر ہمیشہ طاری نہ رہتی ہو اور اس کی اہلیت کو متاثر کرتی ہو۔

قدرتی عوارض

اول: جنون (دیوانگی)

۹۲۔ بعض علماے اصول نے جنون کی تعریف یہ کی ہے کہ یہ عقل کا ایسا فتور ہے جو افعال و اقوال کو اس طرح سرزد ہونے سے روکے جس طرح وہ ہوش و حواس کی حالت میں سرزد ہوتے ہیں سوائے نادر موقعوں پر[۱]۔

اس کی دو قسمیں ہیں: اصلی اور عارضی۔ اصلی یہ ہے کہ انسان حالت جنون ہی میں بالغ ہو، اور عارضی سے مراد یہ ہے کہ وہ بالغ تو اپنے ہوش و حواس میں ہو لیکن بعد میں اس کو جنون لاحق ہو جائے۔ ان میں سے ہر ایک قسم کا عرصہ طویل ہو سکتا ہے اور نہیں بھی۔

جنون کی دونوں قسمیں اہلیتِ وجوب پر اثر انداز نہیں ہوتیں، کیونکہ یہ اہلیت ذمہ سے (جو ذمہ داری کا محل و مقام ہے) سے ثابت ہوتی ہے، اور جنون ذمہ (ذمہ داری کے محل) کے منافی نہیں، کیونکہ ذمہ کی بنیاد انسانی زندگی کی بنیاد ہے۔ البتہ یہ دونوں قسمیں اہلیت ادا پر اثر انداز ہوتی ہے اور اس کو ختم کر دیتی ہے کیونکہ اہلیت ادا عقل و تمیز سے ثابت ہوتی ہے اور مجنون فاسد العقل ہوتا ہے، اس میں تمیز نہیں ہوتی۔ اس لیے اس کا حکم بھی وہی ہے جو اس بچے کا ہے جو اپنے افعال و معاملات میں تمیز اور سمجھ بوجھ نہیں رکھتا۔ عبادات میں حکم یہ ہے کہ اگر جنون کا عرصہ طویل[۲] ہو تو سرے سے عبادت کا وجوب ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ جنون کی وجہ سے فوری طور پر وہ شخص اس عبادت کی ادائگی پر قادر نہیں ہوتا اور اگر افاقے کے بعد اس کو قضا کرنا پڑے تو یہ اس کے لیے تنگی و مشقت کا باعث ہوگا۔ لہٰذا جب ادائگی پر تحقیقاً و تقدیراً دونوں طرح قدرت نہیں رہی تو وجوب ساقط ہو گیا اس لیے کہ ادائگی کے بغیر وجوب سے کوئی فائدہ نہیں، لیکن اگر جنون کا عرصہ طویل نہیں ہے تو چاہے فوری طور پر حالت جنون میں اس عبادت کی ادائگی ممکن نہ ہو لیکن افاقے کے بعد اس کی قضا ممکن ہے اور اس میں زیادہ مشقت بھی نہیں۔ اس صورت میں گویا ادائگی تقدیراً ثابت ہے، اس لیے وجوب باقی ہے[۳]۔

۱۔ التوضیح ۲: ۱۶۷

۲۔ جنون (دیوانگی) کے طویل ہونے کی کوئی حد مقرر نہیں، مختلف عبادات کے لحاظ سے اس کی مدت بدلتی رہتی ہے۔ مثال کے طور پر رمضان کے مہینہ میں جنون کی طوالت کا زمانہ پورا مہینہ ہوگا، اگر درمیان میں افاقہ ہو گیا تو پھر وہ طویل نہیں کہلائے گا۔

۳۔ یہ اس صورت میں ہے جب جنون کا زمانہ طویل نہ ہو اور جنون عارضی ہو، اگر جنون اصلی ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا یہی حکم ہے۔ لیکن امام محمد کے نزدیک اس سے عبادات ساقط نہیں ہوں گی۔ التلویح علی التوضیح ۲: ۱۶۷

۹۳۔ دیوانے پر معاملات میں لین دین کی پابندی کب ہو گی؟

جنون لین دین اور معاملات سر انجام دینے کی ممانعت کے اسباب میں سے ایک ہے۔ لین دین کی پابندی (حجر) کا شرعاً مطلب یہ ہے کہ اس کے قولی تصرفات کی ممانعت ہے، نہ کہ فعلی، اور اس ممانعت کا مطلب اس کے تصرفات کا عدم انعقاد یا عدم نفاذ ہوتا ہے۔ جنون کی صورت میں اس کا مطلب عدم انعقاد ہوتا ہے، چاہے لین دین کے اس معاملے میں مجنون کو فائدہ ہی پہنچ رہا ہو، جیسے نا سمجھ بچے کے بارے میں حکم ہے۔ کیونکہ قول و قرار کی صحت عقل و تمیز ہے اور اس کے بغیر اس کا اعتبار نہیں ہو سکتا، خواہ ولی اس کے وقوع کی اجازت دے دے تب بھی یہ باطل ہو گا۔ اگر ایک معاملہ پہلے ہی باطل ہو چکا ہو تو بعد میں اس کے ساتھ ملنے والی اجازت اس باطل فعل کو بھی صحیح قرار نہیں دے سکتی۔ * مجنون پر محض جنون کے سبب اس کی لین دین میں پابندی عائد کی جاتی ہے، اس لحاظ سے جنون میں ممانعت اس کی ذاتی ہے۔ چنانچہ جب اس پر جنون کی حالت طاری ہو گی، تو اس کو لین دین کی ممانعت ہو گی۔

یہ پابندی قاضی کے فیصلے پر موقوف نہیں ہے، لہٰذا جنون لاحق ہونے کے بعد مجنون کے قول و قرار کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا، لیکن جنون کے دورے اگر وقفے وقفے سے پڑیں اور درمیان میں اس کے ہوش و حواس درست ہو جائیں، تو ہوش و حواس کی حالت میں اس کے معاملات کا حکم ایک عاقل اور ہوش مند آدمی کے معاملات کی طرح ہو گا۔

عراق کے دیوانی قانون میں تو اس مسئلے کے بارے میں اسلامی فقہ کے احکام کی رعایت کی گئی ہے، لیکن مصری قوانین کی بعض دفعات اس سے مختلف ہیں۔

دوم: فتور عقل (عتاہت) / مخبوط الحواس ہونا

۹۴۔ فتور عقل (عتاہت) سے مراد عقل میں ایسا خلل یا فتور ہے جس سے آدمی کی فہم اور سوجھ بوجھ میں کمی واقع ہو جاتی ہے، بات گڈمڈ ہوتی ہے، اور صاف بات نہیں کر سکتا، معاملات کو چلانے کی صلاحیت و تدبیر مفقود ہو جاتی ہے۔ اس کے نتیجے میں ادراک و احساس اور نفع و نقصان اور اچھے برے میں تمیز جاتی رہتی ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ آدمی میں فتور عقل کے ساتھ ادراک و تمیز بھی زائل ہو جائیں اور آدمی پاگل شخص کی طرح ہو جائے۔ اس صورت میں اہلیت ادا معدوم ہو جاتی ہے اور اہلیت وجوب باقی رہتی ہے۔ اس کے بھی وہی احکام ہیں جو مجنون کے ہیں۔ دوم یہ کہ فتور عقل کے ساتھ ادراک و تمیز تو باقی رہیں، لیکن وہ عام ہوش مند لوگوں کے ادراک کی طرح نہ ہوں۔ اس نوع کے فتور عقل میں ایک بالغ آدمی ایسے بچے کی طرح ہوتا ہے جس میں تمیز (سمجھ بوجھ)

---

* ملا خسرو، شرح مرقاۃ الأصول ۲: ۴۳۹

موجود ہو۔ اس لیے اس شخص کا حکم بھی اس بچے کا ہی ہو گا۔ چنانچہ اس میں ناقص اہلیت ادا ثابت ہو گی اور اہلیت وجوب کامل طور پر باقی رہے گی۔ اس بنا پر اس پر عبادات فرض نہیں ہوں گی لیکن اگر وہ ان کو ادا کرے گا تو درست مانی جائیں گی۔ جرم کے ارتکاب کی صورت میں سزا کا اہل نہیں ہو گا۔ اس پر ایسے حقوق العباد واجب ہوں گے جن سے مقصود مال ہوتا ہے اور اگر ولی اس کی جانب سے ادا کر دے تو وہ ادائگی درست مانی جائے گی، جیسے کسی تلف شدہ چیز کا معاوضہ ادا کرنا۔ اس کے وہ معاملات بھی صحیح و نافذ ہوں گے جن میں صرف نفع ہی ہوتا ہے، لیکن وہ معاملات باطل ہوں گے جن میں صرف نقصان ہوتا ہے۔ اگر نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہو تو ایسے معاملات ولی کی اجازت پر موقوف ہوں گے۔ اس کے علاوہ فاتر العقل شخص کے ذاتی طور پر معاملہ کرنے پر پابندی عائد ہوتی ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک مجنون کی طرح ہے۔

۹۵۔ دیوانی قانون میں فاتر العقل کے بارے میں احکام

عراق کے دیوانی قانون میں فاتر العقل شخص کے بارے میں احکام فقہ اسلامی سے ہم آہنگ ہیں اور اس کو اس بچے کی طرح سمجھا گیا ہے جو سن تمیز کو پہنچ چکا ہو۔ لیکن فاتر العقل کو دو قسموں میں تقسیم نہیں کیا گیا جیسا کہ فقہا نے کیا ہے۔ یہ شق اسلامی فقہ کے خلاف ہے (دفعہ ۹۴۔۱۰۷)۔ مصر کے دیوانی قوانین میں فاتر العقل کو مجنون سمجھا گیا ہے اور اس پر انہی احکام کا اطلاق ہوتا ہے جن کا مجنون پر ہوتا ہے (دفعہ ۱۱۳- ۱۱۴)۔ مصری قانون فاتر العقل شخص کے بارے میں سراسر احکام فقہ کے خلاف ہے خاص طور پر فاتر العقل کو دیوانے کے برابر قرار دینا، کیونکہ فاتر العقل تمام حالات میں مجنون کی طرح نہیں ہوتا۔

سوم: نسیان (بھول)

۹۶۔ نسیان ایک عارضہ ہے اور اس کے لاحق ہونے پر وہ احکام جن کا انسان کو مکلّف بنایا گیا ہے اس کو یاد نہیں رہتے۔ یہ اہلیت وجوب کے منافی ہے نہ اہلیت ادا کے، کیونکہ عقل کے کامل طور پر باقی رہنے کے سبب قدرت بھی باقی رہتی ہے[۱]۔ حقوق العباد میں بھی اس کو عذر نہیں سمجھا جاتا کیونکہ ان کا احترام انسانوں کی حاجت کے سبب ہوتا ہے نہ کہ ابتلا کے سبب اور انسان سے یہ احترام فوت نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص بھول کر دوسرے شخص کا مال تلف کر دے تو اس کو اس مال کا معاوضہ دینا ہو گا[۲]۔ حقوق اللہ میں نسیان کو استحقاق گناہ کے لحاظ سے عذر

۱۔ شرح مرقاۃ الوصول ۲: ۴۴۵

۲۔ اصول البزدوی و شرحہ ۴: ۱۳۹۲

سمجھا جاتا ہے اس لیے بھولنے والے پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ[۱] (اللہ تعالیٰ نے میری امت کو اس گناہ سے بری کر دیا ہے جو خطا سے یعنی غیر ارادی طور پر ہو، بھول چوک سے ہو یا کسی کے مجبور کرنے سے ہو)۔ دنیا کے احکام میں نسیان کو قابل قبول عذر سمجھا گیا ہے۔ اس لیے بھولنے سے کوئی عبادت فاسد نہیں ہوتی، جیسے کوئی روزہ دار بھول کر کھا لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔

چہارم: نیند اور بے ہوشی

۹۷۔ نیند اور بے ہوشی دونوں اہلیت ادا کے منافی ہیں لیکن اہلیت وجوب کے نہیں[۲]۔ جب تک انسان سویا رہتا ہے یا بے ہوش رہتا ہے اس میں اہلیت ادا نہیں ہوتی، کیونکہ یہ اہلیت ہوش و حواس ہوتے ہوئے اچھے برے کی تمیز پر مبنی ہے۔ چونکہ نیند یا بے ہوشی کی حالت میں انسان میں اچھے اور برے کی تمیز اور ہوش و حواس موجود نہیں ہوتے اس لیے اس حالت میں اس کا کوئی قول معتبر نہیں ہوتا اور اس کے افعال پر کوئی بدنی مؤاخذہ نہیں ہوتا۔

اگر سوتے میں کوئی شخص دوسرے شخص پر کروٹ لے کر گر پڑے اور اس کے گرنے سے وہ ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی بدنی مواخذہ نہیں ہوگا، کیونکہ یہ فعل اس سے غیر ارادی طور پر تمیز و اختیار نہ ہونے کے سبب سرزد ہوا ہے۔ البتہ مالی مواخذہ ضرور ہوگا اور اس پر دیت واجب ہوگی۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی شخص اپنے کسی عمل سے دوسرے شخص کا مال تلف کر دے تو اس کو معاوضہ دینا ہوتا ہے۔ جان و مال کے تلف کرنے سے معاوضہ ضروری ہوتا ہے کیونکہ فعل حسی طور پر پایا جاتا ہے اور جان و مال شرعی طور پر معصوم ہیں، عذر ان کی عصمت زائل نہیں کر سکتا۔

رہا عبادات کا معاملہ تو سونے والے اور بے ہوش شخص میں اہلیت ادا فوری طور پر نہیں ہوتی کیونکہ نیند اور بے ہوشی کا تقاضا یہ ہے کہ شارع کا خطاب اس مکلف شخص کی طرف اس وقت تک مؤخر کیا جائے جب تک سونے والا جاگ نہ جائے اور بے ہوش شخص ہوش میں نہ آ جائے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان دونوں حالتوں میں انسان نہ خطاب کو سمجھ سکتا ہے اور نہ کسی فعل کو ادا کر سکتا ہے، لیکن ان حالتوں میں وجوب عبادت ساقط نہیں ہوتا، کیونکہ جاگنے اور ہوش میں آنے کے بعد ان کو حقیقت میں ادا کیا جا سکتا ہے یا دوسرا احتمال یہ ہے کہ اگر ان کو حقیقت

۱۔ سنن ابن ماجہ، کتاب الطلاق، باب طلاق المکره والناسي

۲۔ کشف الأسرار ۴: ۱۳۷۲

میں ادا نہ کیا جاسکے تو ادائگی کے قائم مقام یعنی جاگنے یا ہوش میں آنے کے بعد ان کو قضا کے طور پر ادا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ فوری طور پر ادائگی سے عاجز ہونا اصل وجوب کو ساقط نہیں کرتا جب تک قضا بلا کسی تنگی کے ممکن ہو۔ عام طور پر نیند زیادہ طویل نہیں ہوتی، اس لیے سونے سے جو عبادت چھوٹ جاتی ہے اس کو بلا کسی حرج کے بعد میں قضا کے طور پر ادا کیا جاسکتا ہے، اسی لیے وجوب ساقط نہیں ہوتا۔

یہی حکم بے ہوشی کا ہے بشرطیکہ وہ طول نہ کھینچے۔ اگر وہ طول کھینچے تو وجوب ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ بے ہوشی کی صورت میں نہ حقیقت میں اس فریضہ کو ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی بے ہوشی کے بعد کیونکہ قضا کی صورت میں ادا کرنے سے حرج لازم آتا ہے۔ جب ادائگی کی کوئی صورت ممکن نہیں رہی تو وجوب ساقط ہو گیا، کیونکہ اس کے باقی رہنے سے کوئی فائدہ نہیں [1]۔

پنجم: مرض

۹۸۔ مرض سے مراد یہاں جنون اور بے ہوشی کے علاوہ دیگر امراض ہیں۔ مرض اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ ادا دونوں کے منافی نہیں۔ مریض میں دونوں قسم کی اہلیتیں مکمل طور پر موجود ہوتی ہیں۔ اس لیے حالت مرض میں اس کے دوسروں پر حقوق اور اس پر دوسروں کے حقوق ثابت ہوتے ہیں۔ تاہم مرض مریض کی نسبت باوجود کامل اہلیت کے بعض احکام میں مؤثر ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے بعض تصرفات نافذ نہیں ہوتے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وارث اپنے مورث کے مال میں شارع کے حکم سے ہر صورت اس کا جانشین ہوتا ہے۔ اس میں وارث کے قبول کرنے یا نہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔

بالکل اسی طرح قرض خواہ کا حق اس مقروض کے مال میں جس کی وفات ہو چکی ہو اس کے مرتے ہی وابستہ ہو جاتا ہے۔ چونکہ مرض موت کا سبب ہوتا ہے، اس لیے اس کے مال میں وارث اور قرض خواہ کا حق اسی وقت سے ثابت ہوتا ہے جب سے اس کو مرض لاحق ہوا تھا، کیونکہ حکم کی نسبت ابتدائی سبب کی طرف ہوتی ہے [2]۔ وارث اور قرض خواہ کی حفاظت کے لیے مریض پر مال کے خرچ کرنے میں اس حد تک پابندی لگادی جاتی ہے جس

۱۔ کشف الاسرار ۴: ۱۳۹۸-۱۴۰۰

۲۔ نسفی، شرح المنار ص ۶۹۲-۶۹۱

حد تک ان کا حق محفوظ ہو سکے۔ چنانچہ یہ مقدار وارث کے لیے دو تہائی ہے اور قرض خواہ کے لیے اس صورت میں تمام مال ہے، جبکہ قرض اس کے پورے ترکے کے برابر ہو۔ *

اس پر یہ پابندی (ممانعت) لگانے کی علت وہ مرض ہے جس میں اس کا انتقال ہو۔ جب مرض موت کے ساتھ متصل ہو گیا تو اس مرض کو ابتدا ہی سے مرض موت سمجھا جائے گا لیکن چونکہ موت سے پہلے کسی مرض کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ مرض موت ہے اور پابندی (یعنی تصرفات کی ممانعت) محض شک کی بنا پر نہیں لگائی جاسکتی اس لیے پابندی کا اثر موت سے پہلے ظاہر نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایسے مریض کے معاملات جس کی اس مرض میں وفات ہوئی ہے درست قرار پاتے ہیں۔ وارث اور قرض خواہ کو اس کے تصرفات پر زندگی میں اعتراض کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ یہ حق ان کو اس کی وفات کے بعد حاصل ہوتا ہے اگر اس کا تصرف ان کے حقوق کو نقصان پہنچاتا ہو، جیسے ہبہ اور بیع محاباۃ (یعنی کسی چیز کو اس کی اصل قیمت سے کم کر کے فروخت کرنا) وغیرہ۔

۹۹۔ مریض کا نکاح

جمہور فقہا کے نزدیک ایسے مریض کا نکاح جس کا اس مرض میں انتقال ہو جائے درست ہے، کیونکہ اس کا صدور ایسے شخص سے ہوا ہے جس میں اس کی اہلیت تھی۔ اس نکاح سے زوجین کے درمیان وراثت ثابت ہوگی۔ امام احمد اور اہل ظاہر کے نزدیک مقررہ مہر اس پر واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا تاکہ وارثوں اور قرض خواہوں کے حق کی رعایت کی جاسکے۔ یہ اس صورت میں ہے جب مقررہ مہر ایک تہائی مال سے زیادہ ہو اور ورثا یا قرض خواہ اس کی اجازت نہ دیں۔ امام اوزاعی کے نزدیک نکاح درست ہوگا لیکن زوجین کے درمیان وراثت ثابت نہیں ہوگی۔ امام مالک کے نزدیک نکاح فاسد ہوگا اور وراثت بھی ثابت نہیں ہوگی۔ بعض مالکی علما کے نزدیک ایسے مریض کا نکاح ذمی (غیر مسلم) عورت کے ساتھ جائز نہیں ہے اور وہ وراثت میں حصہ نہیں پائے گی۔ یہ مالکی علما اس کا نکاح اس لیے فاسد قرار دیتے ہیں کہ وہ کہیں مسلمان نہ ہو جائے اور اس طرح وہ بھی ایک قانونی وارث بن جائے گی اور اس کے وارثوں کو اس سے نقصان ہوگا۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر صحبت کرنے سے پہلے زوجین کے درمیان تفریق ہو جائے تو بیوی کو مہر نہیں ملے گا۔ اگر صحبت کرنے کے بعد تفریق ہو

* ایضاً، ص ۲۹۲؛ شرح مرقاۃ الوصول ۲: ۳۴۶

جائے تو اس کے تہائی مال میں سے اس کو مہر مثل ملے گا۔ امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ اس مریض نے اپنے وارثوں کو نکاح کے ذریعے نقصان پہنچایا ہے اور ان کے ساتھ ایک اور وارث کا اضافہ کر دیا ہے۔ *

ہمارے نزدیک قابل ترجیح رائے یہ ہے کہ اس مریض کا نکاح درست ہے اور زوجین کے درمیان وراثت بھی ثابت ہو گی۔ اگر مقررہ مہر مہر مثل سے کم ہو تو شوہر کے ذمے وہ واجب ہو گا۔ اگر مہر مثل سے زائد ہو تو وارثوں اور قرض خواہوں کی اجازت پر موقوف ہو گا۔

نکاح کو مطلقاً فاسد قرار دینے والا نظریہ کمزور ہے، کیونکہ نکاح انسان کی حوائج اصلیہ میں سے ہے اور مریض پر ان چیزوں سے متعلق پابندی نہیں لگائی جا سکتی جو اس کی حوائج اصلیہ میں سے ہوں، جیسے مہر مثل کے ساتھ نکاح کرنا۔ ہاں اگر یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جائے کہ مریض کا مقصد نکاح کے ذریعے وارثوں کو نقصان پہنچانا تھا تو اس صورت میں زوجین کے درمیان وراثت ثابت نہ ہونے کا نظریہ درست ہو سکتا ہے تاکہ اس کے اس برے ارادے کو ختم کیا جا سکے۔

۱۰۰۔ طلاق مریض

مرض موت میں اگر مریض اپنی بیوی کو بغیر اس کی مرضی کے طلاق بائن دے دے اور وہ اس کے ساتھ صحبت کر چکا ہو تو فقہا کے نزدیک یہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ البتہ اس کی وراثت میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ جمہور کے نزدیک اس کو شوہر کے مال میں سے وراثت ملے گی تاکہ اس کے شوہر کا وہ برا ارادہ ختم کیا جا سکے جس کی بنا پر اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر میراث سے محروم کرنا چاہا تھا۔ امام شافعیؒ اور اہل ظاہر کا نظریہ یہ ہے کہ اس کو شوہر کے مال میں سے وراثت نہیں ملے گی کیونکہ طلاق بائن سے وراثت کا تعلق ختم ہو جاتا ہے۔ باطنی ارادے کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا اس لیے کہ شرعی احکام ظاہر پر مبنی ہوتے ہیں۔ پوشیدہ باتوں کو اللہ ہی جانتا ہے اور وہی ان کا مالک ہے۔

جمہور فقہا اگرچہ طلاق بائن کی صورت میں زوجہ کی وراثت کے قائل ہیں، تاہم ان کا اس بات میں اختلاف ہے کہ وراثت میں زوجہ کا حق کتنی مدت تک باقی رہے گا۔ حنفیہ کے نزدیک جب تک وہ عدت میں ہے اس کو وراثت ملے گی۔ حنابلہ کے نزدیک اس کو وراثت ملے گی جب تک کہ وہ دوسرا نکاح نہ کرے چاہے اس کی عدت ختم ہو بھی جائے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اس کو وراثت ملے گی چاہے اس کی عدت ختم ہو یا نہ ہو، دوسری شادی کرے

---

* شافعی، کتاب الام ۳: ۳۱-۳۲؛ ابن قدامہ، المغنی ۶: ۳۲۶؛ سحنون، المدونۃ الکبری ۲: ۱۲۳؛ ابن حزم، المحلی ۱: ۲۵-۲۶

یا نہ کرے۔ جعفری فقہا کے نزدیک طلاق کے بعد ایک سال کی مدت میں اس کو وراثت مل سکتی ہے بشرطیکہ وہ دوسرا نکاح نہ کرے۔ اگر صحبت کرنے سے پہلے طلاق بائن دی تو امام مالک کے نزدیک بیوی کو وراثت ملے گی، لیکن حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو وراثت نہیں ملے گی۔ حنبلی فقہا میں سے ابو بکر خلال کی رائے یہ ہے کہ اس کو میراث میں سے حصہ ملے گا اور ظاہری طور پر جعفری مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ امام طوسی نے اپنی تصنیف الخلاف میں ذکر کیا ہے۔ *

۱۰۱۔ عراقی قانون میں مریض کی طلاق

عراق کے شخصی قانون مجریہ ۱۹۵۹ شمارہ ۱۸۸ میں جہاں یہ لکھا ہے کہ مرض موت میں طلاق کی صورت میں مطلقہ بیوی کو اس کے شوہر کی میراث میں سے حصہ ملے گا وہاں ایک عجیب بات یہ بھی لکھی ہے کہ مرض موت میں مریض کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، (دفعہ ۲۵)۔ فقہ اسلامی میں اس مسئلے میں اختلاف معروف ہے کہ طلاق اس صورت میں واقع ہوگی جب طلاق دینے والا اس کا اہل ہو اور عورت پر طلاق واقع ہونے کی صلاحیت موجود ہو۔ صحت و مرض سے طلاق کی اہلیت میں اختلاف نہیں ہوتا۔ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ کسی بھی فقیہ نے یہ بات کہی ہو کہ مریض کے طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ فقہا کا اس مسئلے میں ضرور اختلاف ہے کہ شوہر کے مرض موت میں طلاق بائن دینے سے مطلقہ کو میراث میں سے حصہ ملے گا یا نہیں۔ ہم سطور بالا میں اس اختلاف کا ذکر کر چکے ہیں اور فقہا کے اقوال مختصر طور پر بیان کر دیے ہیں۔

مصری قانون میں یہ وضاحت موجود ہے کہ مرض موت میں شوہر کے طلاق بائن دینے سے مطلقہ بیوی کا حکم بیوی کا ہی ہوگا جبکہ طلاق بیوی کی مرضی کے بغیر دی ہو۔ اگر شوہر کا انتقال ہو جائے اور وہ عدت میں ہو تو اسے شوہر کی میراث میں سے حصہ ملے گا۔

۹۔ موت

۱۰۲۔ آسمانی عوارض میں سے سب سے آخری عارض موت ہے۔ موت کی صورت میں انسان مکمل طور پر عاجز ہو جاتا ہے۔ اس وقت اہلیت ادا اس سے ساقط ہو جاتی ہے اور اس وجہ سے تمام شرعی تکالیف (ذمہ داریاں) بھی

---

* طوسی، الخلاف ۲: ۳۵۶؛ شافعی، کتاب الأم ۵: ۲۳۵- ۲۳۶؛ ابن ہمام، فتح القدیر ۳: ۱۵- ۱۵۳؛ ابن قدامہ، المغنی ۳: ۳۲۹- ۳۳۲؛ ابن رجب، القواعد، ص ۲۳۰؛ سحنون، المدونۃ الکبریٰ ۲: ۱۳۲؛ (مصری قانون وراثت شمارہ ۷۷۔ مجریہ ۱۹۴۳ء) مصری قانون میں حنفی مذہب اختیار کیا گیا ہے۔

ساقط ہو جاتی ہیں، اس لیے کہ ان تکالیف کا مقصد اختیار اور قدرت ہونے کی صورت میں ادا کرنا ہے، موت سے قدرت ختم ہو جاتی ہے اور یہ خالص عجز و بے بسی ہے۔

اس لیے بعض فقہا مثلاً حنفیہ کہتے ہیں کہ دنیا میں زندگی کے حکم کے اعتبار سے میت کے ذمے سے زکاۃ ساقط ہو جاتی ہے اور اگر میت نے اس کو اپنی زندگی میں ادا نہ کیا ہو تو ترکے سے اسے ادا کرنا ضروری نہیں، کیونکہ حقوق اللہ میں مکلّف کا اپنا فعل مقصود ہوتا ہے اور وہ موت کے سبب ختم ہو چکا۔ بعض دوسرے فقہا جیسے شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ موت سے زکاۃ ساقط نہیں ہوتی کیونکہ زکاۃ سے مقصود مال ہے نہ کہ مکلّف کا فعل اور ترکہ سے زکاۃ کا واجب مال نکالنا ممکن ہے اس لیے زکاۃ کی ادائگی ساقط نہیں ہوتی۔

رہی اہلیت وجوب تو ہم یہ بات پہلے بتلا چکے ہیں کہ وہ ذمہ داری کے عہد و پیمان کے ساتھ باقی رہتی ہے۔ فقہا کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ موت کے بعد ذمہ ختم ہو جاتا ہے، لیکن اس بات میں متعدد اقوال ہیں کہ کیا ذمہ موت کے بعد براہ راست ختم ہو جاتا ہے۔ *

۱۰۳۔ پہلا قول: ذمہ (ذمہ داری کا محل و پیمان) موت کے فوراً بعد براہ راست ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس کی بنیاد انسان کی زندگی پر ہے اور موت سے اس کی زندگی ختم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس کا ذمہ بھی زائل ہو جاتا ہے اور اہلیت وجوب بھی باقی نہیں رہتی، نہ کامل نہ ناقص۔

جہاں تک اس کے ذمے قرض کا تعلق ہے تو اگر میت نے کوئی مال نہ چھوڑا ہو تو قرض بھی ساقط ہو جائے گا۔ اگر مال چھوڑا ہو تو اس سے تعلق ہونے کی بنا پر یہ ذمہ داری باقی رہے گی، اس لیے اس کا قرض ادا کرنا ضروری ہے۔ یہ بعض حنبلی فقہا کا قول ہے۔

۱۰۴۔ دوسرا قول: میت کا ذمہ (ذمہ داری کا محل و پیمان) ختم نہیں ہوتا، بلکہ کمزور پڑ جاتا ہے یا ناکارا ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس کی کمزوری کے سبب اہلیت وجوب بھی فی الجملہ باقی رہتی ہے، لیکن اس ذمہ کو چونکہ موت نے قرض کا بار اٹھانے سے کمزور کر دیا ہے (جبکہ میت نے ترکہ میں کوئی مال اپنی زندگی میں ضامن نہ چھوڑا ہو) اس لیے اس ذمے میں اب قوت باقی نہیں رہی اور ان دونوں کے بغیر قرض ساقط ہو جائے گا اور باقی نہیں رہے گا۔ اسی قول کی بنا پر جو شخص دیوالیہ ہو کر مرے اس کے قرض کی ضمانت جائز نہیں۔ مطالبے کا ساقط ہونا اس بات کو بتلاتا

* علی الخفیف، الحق والذمۃ، ص ۹۴- ۹۵؛ أصول البزدوی اور اس کی شرح کشف الأسرار ۴: ۱۴۳۳- ۱۴۳۷؛ المغنی ۴: ۳۸۵، ۶: ۴۴۲؛ ابن رجب، القواعد، ص ۱۹۳

ہے کہ قرض (دین) اس حالت میں ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لیے دین (قرض) کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ ایک ایسا شرعی وصف ہے جس کا اثر مطالبہ سے ظاہر ہوتا ہو اور موت سے چونکہ مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے اس لیے قرض بھی باقی نہیں رہتا۔ رہی ضمانت تو یہ ایسی میت کی طرف سے درست نہیں ہے جو دیوالیہ ہو، کیونکہ ضمانت کا شرعاً مقصد یہ ہے کہ اصل شخص پر جو قرض ہے اس کے ضامن سے اس کا مطالبہ کیا جا سکے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ضمانت کے بعد قرض لینے والے شخص پر قرض ایسے ہی باقی رہتا ہے جیسے وہ ضمانت سے پہلے تھا اور چونکہ موت کے سبب اصل شخص پر قرض کا مطالبہ ساقط ہو گیا، اس لیے اس کے ساقط ہونے کے بعد مطالبے کا التزام درست نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس سے ضمانت کا مقصد بھی پورا نہیں ہوتا کیونکہ ضمانت (کفالت) کی تعریف یہ ہے کہ مطالبے میں ایک ذمہ کے ساتھ دوسرے ذمہ کو ملا دینا، اس لیے ضمانت جائز نہیں۔ جب میت کے ذمے قرض ادا کر دیا جائے اور ترکہ بھی پوری طرح تقسیم کر دیا جائے تو میت کا ذمہ ختم ہو جاتا ہے اور اس کا وجود باقی نہیں رہتا کیونکہ ذمہ کا وجود حقوق کے پورا کرنے کی ضرورت اور ترکہ کے تصفیے کے لیے ہوتا ہے اور ضرورت کا حکم اس کے باقی رہنے تک سمجھا جاتا ہے۔ جب ضرورت زائل ہو گئی تو ذمے کا اعتبار بھی زائل ہو گیا۔

۱۰۵۔ تیسرا قول: میت کا ذمہ باقی رہتا ہے ختم نہیں ہو جاتا اور قرض اس کے ذمے باقی رہتا ہے۔ ترکے کے نگران سے اس کی ادائگی کا مطالبہ کیا جائے گا۔

اس قول کی بنا پر جو شخص دیوالیہ ہو کر مر جائے، اس کے قرض کی ضمانت درست ہے، لیکن باوجود اس کے کوئی شخص اس کے قرض کی ضمانت دیدے، پھر بھی قرض اس کے ذمے سے ساقط نہیں ہوتا۔ دیوالیہ میت کے ذمے سے قرض کے ساقط نہ ہونے اور ضمانت کے جواز کی وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس میت کا قرض ادا کرنے کے لیے رضاکارانہ طور پر قرض خواہوں کو رقم دے دے تو یہ درست ہے۔ قرض خواہ کا رضاکارانہ طور پر قرض ادا کرنے والے شخص سے اپنا حق لینا جائز ہے اور یہ حق مطالبہ کرنے کے حق سے اعلیٰ ہے جو اس بات کو بتلاتا ہے کہ قرض ابھی باقی ہے۔ اس کے علاوہ ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جو شخص دیوالیہ ہو جائے اور زندہ ہو تو اس کی ضمانت درست ہے حالانکہ اس سے پورا حق لینا مشکل ہے اس لیے دیوالیہ میت کی ضمانت درست ہے۔ اس قول کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے موت کے بعد قرض کی ضمانت دینے کی اجازت دی ہے۔

جب میت کا قرض ادا کر دیا جائے اور اس کے ترکے کا تصفیہ بھی ہو جائے تو اس وقت اس کا ذمہ باقی نہیں رہتا اور اس کے بعد اہلیت وجوب بالکل ہی ختم ہو جاتی ہے۔

اکتسابی عوارض

اول: جہل (ناواقفیت)

۱۰۶۔ ناواقفیت یا لاعلمی اہلیت کے منافی نہیں ہے، لیکن بعض حالات میں اس کو قانونی عذر سمجھا جاتا ہے۔ ناواقفیت یا دارالاسلام میں ہوگی یا پھر غیر دارالاسلام یعنی دارالحرب یا دارالکفر میں۔

۱۰۷۔ دارالاسلام میں موجود شخص کی ناواقفیت

عام قاعدہ یہ ہے کہ دارالاسلام میں رہتے ہوئے اسلامی احکام سے ناواقفیت کو عذر تسلیم نہیں کیا جاتا، کیونکہ اس کے رہنے والوں پر علم حاصل کرنا فرض ہے۔ اس لیے ایسے احکام جو عام اور واضح ہیں اور جن سے ناواقف رہنے کی کسی شخص کو اجازت نہیں ہے اور جو قرآن مجید، متواتر اور مشہور احادیث سے ثابت ہیں یا جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، جیسے نماز، روزہ کی فرضیت، شراب، زنا، ناحق کسی کے قتل کی حرمت اور دوسرے کے مال میں بلا اجازت تصرف کی حرمت وغیرہ، ان سے کسی مسلمان کی ناواقفیت کو شرعی عذر تسلیم نہیں کیا جاتا اور ذمی بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ اس لیے جو اسلامی احکام اس پر منطبق ہوتے ہیں جیسے قصاص، حد زنا و سرقہ وغیرہ تو ان سے اس کی ناواقفیت کو عذر نہیں سمجھا جاتا کیونکہ وہ دارالاسلام میں رہتا ہے اور دارالاسلام میں رہنے والے تمام لوگوں پر علم حاصل کرنا فرض ہے۔ اس لیے اگر کوئی ذمی مسلمان ہو جائے، پھر شراب پیے تو اس کو سزا دی جائے گی کیونکہ شراب کی حرمت دارالاسلام میں بہت مشہور چیز ہے۔ اس لیے اس سے ناواقفیت کی بنا پر کسی شخص کو معذور نہیں سمجھا جاتا۔

اس قاعدے کی بعض دوسری مثالیں بھی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنی جہالت کی بنا پر اپنے اجتہاد سے قرآن مجید کے صریح احکام یا مشہور احادیث کی مخالفت کرے تو اس کی ناواقفیت یا جہالت کو بھی عذر نہیں سمجھا جائے گا۔ قرآن مجید کے صریح حکم کی مخالفت کی مثال یہ ہے کہ جس جانور کو اللہ کا نام لیے بغیر ذبح کیا گیا ہو اور اللہ کا نام قصداً ترک کیا گیا ہو اس کو حلال سمجھنا اور اس کو اس جانور پر قیاس کرنا جس پر ذبح کرتے وقت بھولے سے اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اس کا یہ فعل قرآن مجید کی اس آیت کے صریح مخالف ہے: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ [انعام ۶: ۱۲۱] (جس جانور پر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کو مت کھاؤ)۔

حدیث مشہور سے ناواقفیت کی مثال یہ ہے کہ تین طلاق دینے کے بعد بیوی کا دوسرے شخص سے نکاح کرنا اور دوسرے شخص کے صحبت کیے بغیر دوبارہ پہلے شوہر کا اس سے نکاح کرنا اور اس کو حلال و جائز سمجھنا۔ اس کا یہ فعل سنت مشہور کے خلاف ہے[1]۔

البتہ ایسے صحیح اجتہاد پر مبنی مسائل سے ناواقفیت، جن میں قرآن مجید، مشہور احادیث یا اجماع کی مخالفت نہ کی گئی ہو عذر شمار ہوگی۔ جیسے کسی مقتول کے دو وارث ہوں اور ان میں سے ایک قاتل کو معاف کر دے اور قصاص نہ لے[2]، یا نکاح میں صرف اعلان پر اکتفا کرے اور گواہ نہ بنائے[3]۔ یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ ولی امر یعنی حاکم ان اجتہادی آرا میں سے کسی ایک رائے کو اختیار کرے اور اس کے اتباع کا حکم دے دے اور اس کا اس طرح اعلان کرا دے کہ ہر جگہ وہ مشہور ہو جائے تو ایسی صورت میں یہ اجتہادی رائے ان مشہور اور ثابت شدہ احکام کے ساتھ ہی ملحق سمجھی جائے گی۔ اب اس سے ناواقفیت کو عذر شمار نہیں کیا جائے گا اور اس مخالف اجتہاد کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

اسی طرح بعض حقائق سے ناواقفیت عذر تسلیم کی جائے گی۔ مثلاً ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور وہ عورت اس کی دودھ شریک بہن تھی، لیکن اسے اس بات کا علم نہیں تھا، تو اس کو عذر تسلیم کیا جائے گا۔ ایسے ہی ایک شخص نے انگور کا رس پیا اور اس کو یہ معلوم نہیں تھا کہ اس سے نشہ آ جائے گا، اس کو بھی عذر تسلیم کیا جائے

۱۔ جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہوں وہ اس سے دوبارہ اس وقت تک نکاح نہیں کر سکتا جب تک اس عورت کا نکاح دوسرے مرد کے ساتھ نہ ہو اور اس نے اس کے ساتھ صحبت بھی نہ کر لی ہو۔ اس کے بعد اگر وہ اس عورت کو طلاق دے دے تو پہلے شوہر کے لیے وہ حلال ہے اور یہ اس کا عقد جدید ہوگا، اس پر علمائے امت کا اجماع ہے اور مشہور احادیث سے یہ ثابت ہے۔ صرف سعید بن المسیب کا اختلاف اس میں منقول ہے۔ دوسرے شوہر سے صرف نکاح کرنے سے یہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں کا یہ نقطہ نظر کہ وہ بغیر صحبت کے حلال ہو جاتی ہے درست نہیں ہے۔ اس لیے اس حکم سے ناواقفیت صحیح عذر نہیں سمجھا جائے گا۔

۲۔ اگر قاتل کے دو وارثوں میں سے ایک قصاص معاف کر دے اور دوسرا قصاص کا یہ سمجھ کر مطالبہ کرے کہ اس کو بھی مطالبہ قصاص کا حق حاصل ہے، اس پر قصاص نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔ شرح مرقاۃ الوصول ۲: ۴۵۲

۳۔ نکاح کی صحت کے لیے گواہ ضروری ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح درست نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص بلا گواہوں کے نکاح کرے اور صرف نکاح کے اعلان پر اکتفا کرے جیسا کہ دوسری حدیث میں وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "نکاح کا اعلان کرو چاہے دف سے ہی کیوں نہ ہو" تو اس شخص کی ناواقفیت عذر تسلیم کی جائے گی اور اس کا نکاح درست ہوگا۔ امام مالک کے نزدیک گواہ ضروری نہیں ہیں، نکاح کا اعلان ہی کافی ہے۔ فقہ جعفری کے ایک عالم طوسی کہتے ہیں کہ شیعوں کے نزدیک نکاح کی صحت کے لیے گواہ ضروری نہیں ہیں اس لیے اس مسئلے کا شمار اجتہادی مسائل میں سے ہوگا۔ ملاحظہ ہو: امام طوسی، الخلاف ۲: ۳۶۳

گا۔ ان دونوں صورتوں میں جرم ثابت نہیں ہو گا اور اس کے مرتکب کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔ اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنا گھر فروخت کرتا ہے اور اس کے پڑوسی کو اس کا علم نہیں ہے یا اس کے شریک کو اس کا پتا نہیں ہے یا ان دونوں صورتوں میں لاعلمی کا عذر قابل قبول ہو گا اور اور جب انہیں اس کے فروخت ہونے کا علم ہو گا تو ان کے لیے شفعہ کا حق ثابت ہو گا۔ اسی طرح اگر کوئی موکل اپنے وکیل کو معزول کر دے اور اس کا اختیار واپس لے لے اور وکیل کو اپنی معزولی کا علم نہ ہو تو علم ہونے سے پہلے کے جملہ تصرفات موکل کے حق میں درست ہوں گے[۱]۔

۱۰۸۔ وضعی قوانین میں ضابطہ

وضعی (رائج الوقت ملکی) قوانین میں یہ ضابطہ مقرر ہے کہ تشہیر واشاعت کے جو طریقے سرکاری طور پر متعین ہیں، جیسے سرکاری گزٹ میں کسی قانون کی اشاعت، اس کا علم تمام لوگوں کے لیے ضروری ہے۔ ایسے قانون سے ناواقفیت کو عذر تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ یہ ضابطہ ہے کہ قانون سے ناواقفیت کا عذر کرنا نا قابل قبول ہے۔ دیوانی اور فوجداری قوانین میں یہ ضابطہ تسلیم شدہ ہے۔ اس ضابطے کے مستثنیات بہت قلیل ہیں۔ مثلاً مصر کے قانون تعزیرات میں ایک دفعہ یہ ہے کہ اگر کوئی سرکاری ملازم کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرے جو اس کے فرائض میں داخل تھا اور وہ فعل قانون کے مخالف ہو اور وہ ملازم اس فعل کو قانوناً جائز سمجھتا ہو تو اس پر ملازم کو سزا نہیں دی جائے گی[۲]۔

اسی طرح فوجداری قانون کے ماہرین کا تقریباً اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی قانون سے واقفیت مشکل یا ناممکن ہو تو اس صورت میں یہ ناواقفیت عذر تسلیم کی جائے گی، جیسے اگر کوئی قانون کسی ملک میں جنگ کے دوران کسی شہر کے محاصرے کے زمانے میں نافذ ہو۔ تاہم بعض حقائق سے ناواقفیت کا عذر کرنا درست ہے۔ جیسے کوئی شخص جعلی نوٹ قانوناً درست سمجھ کر استعمال کرے تو اس کی یہ ناواقفیت عذر تسلیم کی جائے گی[۳]۔

۱۰۹۔ دار الحرب [یا دار الکفر] میں اسلامی قانون سے ناواقفیت

عام قاعدہ کے مطابق فرض یہ کیا جاتا ہے کہ دار الحرب میں اسلامی احکام سے واقفیت نہیں ہوتی، کیونکہ یہ شرعی احکام سے واقفیت کا نہیں بلکہ ان سے ناواقفیت کا مقام ہے۔ اس قاعدے کی رو سے اگر کوئی شخص دار الحرب

۱۔ ملا خسرو، مرآۃ الأصول شرح مرقاۃ الوصول ۲: ۴۵۲

۲۔ دفعہ ۶۳، نمبر ۵۸ مجریہ ۱۹۳۰ء

۳۔ ڈاکٹر مصطفیٰ کامل، شرح قانون العقوبات العراقي - القسم العام، ص ۱۹۵- ۱۹۶

میں اسلام قبول کر لے اور اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ اسلام لانے کے بعد نماز وغیرہ جیسی عبادات فرض ہیں اور وہ ان کو ادا نہ کرے تو ان کی فرضیت کا علم ہونے کے بعد اس پر ان کو قضا کے طور پر ادا کرنا ضروری نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شراب کی حرمت سے ناواقفیت کی بنا پر شراب پی لے تو اس پر نہ کوئی گناہ ہو گا اور نہ اس کو سزا ملے گی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مواخذہ اور مکلف ہونے کی ذمہ داری اس وقت ثابت ہوتے ہیں جب یا تو شارع کا خطاب حقیقتاً اس شخص کو پہنچ جائے یا یہ فرض کیا جائے کہ اپنے مقام پر مشہور ہونے کی بنا پر وہ اس شخص کو پہنچ جائے گا، لیکن دارالحرب ایسی جگہ نہیں ہے جہاں شرعی احکام کی عام شہرت ہو سکے اور ہر شخص ان سے واقف ہو جائے۔[1]

دوم: خطا

۱۱۰۔ خطا کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو صواب یعنی درست و صحیح کے مقابل ہو۔ اس کا اطلاق اس شے پر بھی ہوتا ہے جو عمد یعنی بالقصد کے مقابل ہو، چنانچہ ایک حدیث میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا: إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ[2] (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، نسیان اور اس چیز کو جس پر ان کو مجبور کیا جائے نظر انداز کر دیا ہے)۔ اہلیت کے عوارض کی بحث کے سلسلے میں خطا کے یہی معنی مراد ہیں۔ اس کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ خطا انسان سے کسی ایسے قول و فعل کے صدور کا نام ہے جو اس کے ارادے کے خلاف ہو۔ یہ تعریف اہلیت کی دونوں قسموں کے منافی نہیں ہے، کیونکہ خطا کے ساتھ عقل قائم رہتی ہے۔ لیکن حقوق اللہ کے ساقط ہونے کے لیے یہ قابل سماعت عذر بن سکتی ہے، جیسے مفتی کی خطا یا جس شخص کو قبلہ کا علم نہ ہو اور وہ اپنے اجتہاد سے قبلے کا رخ معلوم کرے اور اس سے خطا ہو جائے۔ اسی طرح شبہ ہونے کی صورت میں بعض مقرر سزائیں جو اللہ تعالیٰ کا حق ہیں رد کی جا سکتی ہیں، جیسے حدود میں زنا کی سزا۔

حقوق العباد میں اگر وہ حق کوئی سزا ہے، جیسے قصاص تو وہ خطا سے واجب نہیں ہو گا، کیونکہ قصاص کامل سزا ہے۔ اس لیے جس شخص نے قتل خطا کیا ہے اس پر یہ واجب نہیں ہو گا کیونکہ وہ شرعاً معذور ہے۔ قتل خطا کی صورت میں دیت لازم آتی ہے، کیونکہ یہ ہلاک شدہ شے کا بدل ہے۔ عاقلہ (برادری) پر تین سال کے عرصے میں اس کی ادائگی واجب ہوگی، کیونکہ خطا سے ان چیزوں میں تخفیف ہو جاتی ہے جو صلہ رحمی کے قبیل سے ہوں اور

۱۔ التلویح ۲: ۱۸۴۔ ۸۵

۲۔ سنن ابن ماجہ، کتاب الطلاق، باب طلاق المکرہ والناسي

عاقلہ (برادری) پر دیت کا واجب ہونا صلہ رحمی سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے کہ دیت مال کے مقابل واجب نہیں ہوتی۔ یعنی اگر کوئی شخص مال تلف کر دے تو اس کے معاوضے میں دیت واجب نہیں ہوگی۔

بندوں کے مالی حقوق میں، جیسے کسی شخص نے دوسرے کا مال غلطی سے تلف کر دیا تو ضمان یعنی اس کا معاوضہ واجب ہوگا۔ یہاں خطا معاوضہ کے سقوط کے لیے عذر نہیں بن سکتی کیونکہ ضمان مال کا بدل ہے، کسی فعل کا بدلہ نہیں ہے۔ اس لیے یہاں عصمت محل یعنی حفاظت مال کا اعتبار ہوگا اور کسی شخص کا اس مال کو غلطی سے تلف کرنا جو ایک عذر ہے، عصمت محل یعنی مال کی حفاظت کے منافی نہیں ہے۔

معاملات میں خطا قابل سماعت عذر نہیں سمجھی جاتی کہ وہ تصرف کے انعقاد اور اس پر مرتب ہونے والے اثر میں مانع ہے۔ یہ بعض فقہا جیسے احناف کی رائے ہے۔ اگر کسی شخص نے غلطی سے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے غلطی سے کسی چیز کی خرید و فروخت کی تو یہ بیع منعقد ہو جائے گی کیونکہ اس کے پاس اصل اختیار موجود تھا، تاہم رضامندی نہ ہونے کے سبب یہ فاسد ہوگی۔[1]

جمہور جیسے شافعی، جعفری اور دیگر علما کے نزدیک اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو غلطی سے طلاق دے دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح غلطی سے سرزد ہونے والے تمام قولی تصرفات کا اعتبار نہیں ہوگا۔ جمہور فقہا کی دلیل یہ ہے کہ کلام کا اعتبار صحیح ارادے کے ساتھ ہوتا ہے لیکن جس شخص سے غلطی و خطا سے کوئی فعل سرزد ہوا ہے اس کے اس کلام میں جو اس نے کہا ہے کوئی قصد و ارادہ نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کلام کا اعتبار نہیں۔ اسی لیے سوئے ہوئے اور بے ہوش شخص کے اقوال ناقابل اعتبار ہیں کیونکہ ان میں قصد نہیں ہوتا۔ اسی طرح جس شخص سے کوئی فعل خطا سرزد ہوتا ہے اس کا بھی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس قاعدے کو واضح الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ کلام میں کسی لفظ کا اعتبار اس لیے ہوتا ہے کہ وہ متکلم کے قصد و ارادے کو بتلاتا ہے، کیونکہ اس لفظ کے خاص معنی ہوتے ہیں اور کوئی مقصد ہوتا ہے اور یہ مقصد کسی چیز کے وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ اگر یہ ارادہ ہی موجود نہ ہو تو وہ کلام لغو اور بے اثر ہو جائے گا۔[2] اس بات کی تائید مندرجہ ذیل احادیث سے بھی ہوتی ہے۔

۱۔ خسرو، شرح مرقاۃ الوصول ۲: ۲۶۰

۲۔ محسن الحکیم، منہاج الصالحین ۲: ۱۹۲؛ طوسی، الخلاف ۲: ۲۳۱؛ ابن حجر، تحفۃ المحتاج ۳: ۳۱۲؛ عزالدین بن عبدالسلام، قواعد الأحکام

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرھوا عليه[۱] (میری امت سے خطا، بھول اور مجبوری میں کسی فعل کے کرنے کو نظر انداز کر دیا گیا ہے) یعنی غلطی، بھول اور مجبوری (اکراہ) سے جو فعل سرزد ہو گا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

احناف کے نزدیک اگر غلطی سے کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو یہ واقع ہو جائے گی۔ وہ جمہور کو یہ جواب دیتے ہیں کہ خطا سے طلاق دینے والے شخص کا طلاق کا قصد نہ کرنا پوشیدہ امور میں سے ہے جن سے واقفیت ممکن نہیں، اس لیے عقل و بلوغ کو طلاق کے معاملے میں قصد وارادے کے قائم مقام رکھا گیا ہے کیونکہ اگر کوئی چیز مخفی ہو اور اس کا علم ممکن نہ ہو تو ظاہری سبب کو اس کا قائم مقام بنایا جائے گا۔ ہاں اگر سبب ظاہر ہو تو دوسرا سبب اس کا قائم مقام نہیں بنایا جا سکتا۔ اس لیے سوئے ہوئے اور بے ہوش شخص کے قصد اور رضامندی کی جگہ عقل و بلوغ کو نہیں رکھا جا سکتا، کیونکہ ان دونوں حالتوں میں قصد وارادہ اور رضامندی نہ ہونا ان امور میں سے ہے جو بلا کسی تنگی کے ظاہر اور معلوم ہوں۔ اس لیے کوئی دوسری چیز ان کی جگہ نہیں لے سکتی[۲]۔

ہماری رائے میں جمہور کا قول قابل ترجیح ہے، وہ یہ کہ نہ صرف طلاق بلکہ خطا سے سرزد ہونے والے کسی بھی قولی تصرف (عقد وغیرہ) کا اعتبار نہیں ہونا چاہیے، بشرطیکہ اس کی خطا ثابت ہو جائے۔

سوم: ھزل (مذاق)

۱۱۱۔ ھزل سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز کو جس مقصد کے لیے وضع کیا گیا ہے اس سے وہ مراد نہ لی جائے[۳]۔ ہر کلام عقلاً اپنے حقیقی یا مجازی معنیٰ بتلانے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اسی طرح شرع میں ہر قولی تصرف اپنے حکم کو بتانے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس لیے جب کلام سے اس کے عقلی موضوع (مقصد) کے خلاف اور جب تصرف قولی سے اس کے شرعی موضوع کے خلاف مراد لی جائے یعنی ان کے حکم سے کوئی فائدہ نہ پہنچے تو اس کو ہزل کہتے ہیں۔ ھزل یا مذاق کرنے والا شخص اپنے اختیار سے بات کرتا ہے اور وہ اس کے معنیٰ کو سمجھتا ہے لیکن اس کا مقصد وہ شے نہیں ہوتی جس کے بارے میں وہ بات کر رہا ہے۔ وہ اپنی رضامندی اور اختیار سے معاہدے اور لین دین کرتا

۱۔ سبل السلام ۳: ۲۳۷

۲۔ التلویح ۲: ۱۹۵

۳۔ کشف الاسرار ۴: ۱۳۷۷

ہے لیکن ان سے جو نتیجہ واثر مرتب ہوتا ہے وہ اس کا مقصود نہیں ہوتے، نہ اس مقصد کے لیے وہ ان کو اختیار کرتا ہے اور نہ ہی ان کے واقع ہونے سے وہ راضی ہوتا ہے۔

ہزل (مذاق) نہ اہلیت وجوب کے منافی ہے اور نہ اہلیت ادا کے، لیکن یہ ہزل کرنے والے کی نسبت سے بعض احکام پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایسے قولی تصرفات (لین دین سے متعلق معاہدے اور اقوال) جو ہزل سے ملے ہوئے ہوں ان کی تین قسمیں ہیں: اِخبارات، اعتقادات اور انشاءات۔ ہر ایک کا حکم الگ الگ ہے۔

۱۱۲۔ اِخبارات

وہ معاملات جن کا تعلق خبر سے ہو، اقرار کے معاملات ہیں۔ خبر کا موضوع کچھ بھی ہو ہزل اقرار کو باطل کر دیتا ہے، کیونکہ اقرار کی صحت کا دارومدار اس شے کی صحت پر ہے جس کی خبر دی گئی ہے اور ہزل اپنے کیے ہوئے اقرار کے جھوٹ ہونے پر کھلی دلیل ہے۔ اس لیے ہزل کرنے والے شخص کے اقرار کا اعتبار نہیں ہوگا۔ جس شخص نے ہزل یعنی مذاق میں کوئی چیز خریدنے بیچنے، نکاح کرنے یا طلاق دینے کا اقرار کیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور اس کے اقرار سے کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، چاہے ہزل کرنے والا اس کی اجازت دے دے۔ کیونکہ اجازت کا الحاق اس چیز کے ساتھ ہوتا ہے جس کا انعقاد ہو چکا ہو اور جس کے صحیح و باطل ہونے کا احتمال ہو۔ لیکن جس چیز کا سرے سے انعقاد ہی نہ ہو اس کے ساتھ اجازت کا الحاق نہیں ہو سکتا۔ یہ اسی طرح ہے جیسے اجازت جھوٹ کو سچ نہیں بنا سکتی۔

۱۱۳۔ اعتقادات

اس سے مراد وہ اقوال ہیں جو انسان کے عقیدے کو بتلائیں۔ ہزل ایسے اقوال کے اثرات کو مرتب ہونے سے نہیں روکتا۔ چنانچہ اگر کوئی مسلمان مذاق میں اپنی زبان سے کلمہ کفر کہہ دے تو وہ مرتد ہو جائے گا اور اس کو اسلام سے خارج سمجھا جائے گا۔ اگرچہ مذاق سے کلمہ کفر کہنے والے کا مقصد ارتداد نہیں تھا اور نہ ہی اس کی یہ مراد تھی لیکن اس پر مرتد کا حکم ہی لگایا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذاق سے کلمہ کفر کہنے میں بھی اسلام کا استخفاف ہے اور اسلام کا استخفاف (ہلکا سمجھنا۔ مذاق اڑانا) کفر ہے۔ اس لیے مذاق سے کلمہ کفر کہنے والا چاہے اس کا ارادہ نہ رکھتا ہو محض نفس مذاق کی بنا پر مرتد ہو جائے گا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ، لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ [التوبۃ:۹: ۶۵] (آپ ان سے جواب طلب کریں تو یہ کہہ دیں گے کہ ہم تو یونہی بات چیت اور خوش طبعی کر رہے تھے۔ آپ فرما دیجیے کہ کیا اللہ کے ساتھ اور اس کی آیات اور اس کے رسول کے ساتھ مذاق کر رہے تھے۔ اب تم فضول عذر نہ کرو، تم نے یقیناً اپنے ایمان کو ظاہر کرنے کے بعد کفر کیا ہے)۔ ارتداد کی صورت میں بہت سے دنیوی احکام بھی مرتب ہوتے ہیں، مثلاً میاں بیوی کے درمیان تفریق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اور بہت سے احکام ہیں جو فقہ کی کتابوں میں تفصیل سے دیکھے جا سکتے ہیں۔

۱۱۴۔ انشاءات

انشاء سے مراد ایسے اسباب کا وجود میں لانا ہے جن کے نتیجے میں وہ شرعی احکام مرتب ہوں جو ان کے لیے مقرر ہیں، جیسے خرید و فروخت، اجارہ اور دیگر معاہدے اور تصرفات (لین دین)۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: یہ وہ اسباب ہیں جن کے اثر یا احکام کو ہزل باطل نہیں کرتا، جیسے نکاح، طلاق اور رجعت، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ، وَالطَّلَاقُ، وَالرَّجْعَةُ[1] (تین چیزیں ایسی ہیں جن کا اعتبار سنجیدگی و ہزل دونوں حالتوں میں ہو گا۔ نکاح، طلاق اور رجعت)۔ اس قسم میں وہ جملہ تصرفات بھی شامل ہیں جن میں فسخ کا احتمال نہیں۔ یعنی مذاق میں نکاح، طلاق اور رجعت واقع ہو جائیں گے اور ہزل کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا اور ان کے وقوع کو شرعی طور پر صحیح سمجھا جائے گا۔

دوسری قسم: اس قسم میں وہ اسباب داخل ہیں جن کے اثرات یا احکام پر ہزل اثر انداز ہوتا ہے اور ان کو فاسد یا باطل کر دیتا ہے۔ جیسے بیع، اجارہ اور وہ سارے تصرفات جن میں فسخ کا احتمال ہو۔ یعنی مذاق میں خرید و فروخت اور اجارہ شرعاً درست نہیں ہوں گے[2]، ان کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔ بعض فقہائی رائے یہ ہے کہ ہزل کے ہوتے ہوئے اس نوع کے تصرفات درست سمجھے جائیں گے اور انہیں نکاح، طلاق اور رجعت پر قیاس کیا جائے گا جو ہزل سے باطل نہیں ہوتے۔ لیکن جو لوگ ان دو قسموں کے درمیان فرق کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ بعض معاملات تو ایسے ہیں جن میں سنجیدگی و مذاق دونوں

۱۔ سنن ابوداود، کتاب الطلاق، باب فی الطلاق علی الہزل

۲۔ ابن نجیم، الاشباہ والنظائر: ۳۵

حالتوں کا حکم یکساں ہے اور اگر تمام معاملات کا حکم یکساں ہوتا تو حدیث میں اس بات کی صراحت ہوتی کہ مذاق سے بات کرنے والے کے تمام معاہدے اور معاملات کا حکم خواہ سنجیدگی میں ہو یا مذاق میں ایک ہی ہے۔

عقلی اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ نکاح اور اس جیسے معاہدے اللہ تعالیٰ کا حق ہیں اور جن معاملات کی یہ صورت ہو تو کسی شخص کو ان میں مذاق کا حق حاصل نہیں ہے۔ جب کوئی شخص اپنے فعل سے ایسا سبب پیدا کرے جس کا حکم ثابت ہو رہا ہو، چاہے اس سے اس کا مقصد حقیقی نہ ہو تو وہ حکم ثابت ہو جائے گا مثلاً کوئی شخص کلمہ کفر کہے، کیونکہ انسان کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ اپنے رب کے ساتھ مذاق کرے اور اس کی آیات سے استہزا کرے۔ اس کے برخلاف مالی تصرفات بندوں کے حقوق ہیں اس لیے وہ ہزل سے فاسد ہو جاتے ہیں۔ ان کا حکم اس لیے ثابت نہیں ہوتا کہ ہزل کرنے والے کی رضامندی اس میں شامل نہیں ہوتی۔ انسان کبھی دوسرے شخص کے ساتھ بھی مذاق کرتا ہے۔ لیکن اس کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کے بارے میں کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا[1]۔

چہارم: سفاہت

۱۱۵۔ تمہید

لغت میں سفاہت کے معنی بے وقوفی (خفت عقل) ہلکے پن کے ہیں۔ فقہائی اصطلاح میں سفاہت مال میں اس تصرف کو کہتے ہیں جو عقل کے ہوتے ہوئے، شرع و عقل کے تقاضوں کے خلاف ہو[2]۔

سفاہت کو اکتسابی عوارض میں اس لیے شمار کیا جاتا ہے کہ کم عقل اور بے وقوف آدمی اختیار اور رضامندی سے عقل کے تقاضے کے خلاف کام کرتا ہے[3]۔ سفاہت اہلیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ ایک کم عقل شخص کامل اہلیت رکھتا ہے اور تمام شرعی تکلیفات کا پابند ہوتا ہے، تاہم سفاہت بعض احکام میں اثر انداز ہوتی ہے۔ یہ اثر اس طرح ظاہر ہوتا ہے کہ بچہ اگر بالغ ہو لیکن سفیہ یا کم عقل ہو تو اس کو مال میں تصرف کی اجازت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر ایک بالغ شخص کم عقل ہو تو سفاہت کے سبب اس پر بھی مال میں تصرف کرنے پر پابندی ہوگی۔ اس لیے ہم مختصر طور پر ان دونوں مسئلوں اور ان کے متعلقہ احکام کے بارے میں گفتگو کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس کے بعد مصری و عراقی قوانین کے بارے میں بحث کریں گے۔

۱۔ إعلام الموقعين ۳: ۱۱۱-۱۰۹؛ المدونة الكبرى ۲: ۱۲۱

۲۔ شرح المنار ص ۹۹۸

۳۔ شرح مرقاة الوصول ۲: ۴۵۱

پہلا مسئلہ: جو بچہ بالغ ہو جائے لیکن کم عقل ہو اس کو مال سپرد کرنا

سوائے اہل ظاہر کے تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ جب بچہ بالغ ہو جائے لیکن کم عقل ہو تو اس کو مال سپرد نہیں کیا جائے گا۔ اس بارے میں قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [النساء۴: ۵] (اے سرپرستو! تم اپنے وہ مال جن کو اللہ تعالیٰ نے تم سب لوگوں کے گزارے کا سبب بنایا ہے ناسمجھ یتیموں کے سپرد نہ کردو)۔ بلکہ اسے مال بالغ ہونے کے بعد اس وقت سپرد کیا جائے گا جب یہ معلوم ہو جائے کہ اس میں رشد یعنی سمجھ بوجھ موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء۴: ۶] (یتیموں کی عقل وشعور کا جائزہ لیتے رہا کرو، یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں، پھر اگر تم ان میں ہوشیاری وتمیز دیکھو تو ان کے مال ان کے سپرد کردو)۔

اس آیت کی رو سے کسی شخص کو مال سپرد کرنے کے لیے اس کا بالغ ہونا اور اس میں رشد یا سمجھ بوجھ کا موجود ہونا شرط ہے۔ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ بچہ جب عاقل و بالغ ہو جائے تو اس کے مال سپرد کیا جاسکتا ہے، ان کے نزدیک رشد سے مراد اس حالت میں بالغ ہونا ہے کہ اس میں عقل بھی ہو اور سفاہت سے مراد عدم عقل ہے، خفت عقل نہیں۔ چنانچہ جو شخص بالغ ہو اور اس میں عقل بھی ہو تو ان کے نزدیک اس میں رشد بھی موجود ہو گی اور اس کو مال سپرد کرنا واجب ہے[1]۔

جمہور کے نزدیک رشد کی تعریف یہ ہے: الصلاح في العقل والقدرة على حفظ المال[2] (رشد سے مراد عقل میں درستگی اور مال کی حفاظت پر قدرت ہونا ہے)۔ اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ہر عاقل شخص میں رشد نہیں ہوتی، لیکن ہر اس شخص میں جس میں رشد موجود ہو عقل ہوتی ہے۔

فقہائے جعفریہ کے نزدیک رشد کی تعریف یہ ہے: الرشد هو البالغ العاقل المصلح لماله والعدل في دينه[3] (رشد اس شخص میں ہوگی جو عاقل ہو، بالغ ہو، اپنے مال کو درست رکھے اور دین میں دیانت دار اور عادل

۱۔ ابن حزم، المحلی ۸: ۲۶۸- ۲۸۷

۲۔ التلویح ۲: ۱۹۱

۳۔ طوسی، الخلاف ۲: ۱۲۱

ہو)۔ ان کے نزدیک صرف مال کی حفاظت پر قدرت رکھنے سے ہی رشد حاصل نہیں ہوگی بلکہ دین میں عادل ہونا بھی شرط ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس پر ان کے تمام فقہا کا اتفاق نہیں ہے، ان کے بعض متاخر مجتہدین نے یہ کہا ہے کہ رشد رکھنے والا وہ شخص ہے جو اپنے مال کو درست رکھ سکتا ہو اور دین میں عدالت کی کوئی شرط نہیں[۱]۔

۱۱۶۔ رُشد سے کیا مقصود ہے؟

لیکن کیا رشد سے حقیقت میں رشد کا موجود ہونا مراد ہے یا ایسے اسباب کا پایا جانا کافی ہے جن سے رشد کی موجودگی کا گمان غالب ہو، یعنی رشد کا مظنہ کافی ہے؟ اس بارے میں فقہا کے دو قول ہیں:

پہلا قول: رُشد سے مراد اس کی حقیقت ہے۔ اس لیے اس کا حقیقی وجود اور اس کی پہچان ضروری ہے، اس کی جگہ کوئی دوسری چیز جیسے بلوغ کی ایک متعین عمر تک پہنچنا اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔ اس نظریے کی بنا پر بلوغ کے بعد بھی ایک بالغ لڑکے کو اس وقت تک مال سپرد نہیں کیا جائے گا جب تک اس میں رشد یعنی پختہ فہم اور معاملات کی سمجھ بوجھ نہ ہو، چاہے اس کی عمر کے کتنے ہی سال گزر جائیں اور وہ بوڑھا ہو جائے۔ یہ قول شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ، جعفریہ اور جمہور فقہا کا ہے اور یہی رائے امام ابو حنیفہؒ کے دونوں شاگردوں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی ہے[۲]۔

اس نظریے کی تائید میں پہلی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ قرآن مجید کی متعلقہ آیت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بچے کو مال سپرد کرنا اس میں رشد، پختگی عقل کے پہچاننے کے ساتھ مشروط ہے۔ اس لیے جب تک سمجھ بوجھ اس میں موجود نہ ہوگی اسے مال سپرد نہیں کیا جائے گا، کیونکہ مشروط کلام میں شرط کے وجود سے پہلے مشروط یعنی جس چیز کی شرط لگائی ہے معدوم ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ سفاہت مال کی سپردگی کو روکنے کے سلسلے میں بمنزلۂ جنون (دیوانگی) اور عتاہت (نیم پاگل پن) کے ہے اور یہ دونوں اسباب مال سپرد کرنے کی راہ میں رکاوٹ ہیں، چاہے ایک بالغ آدمی کی عمر پچیس سال یا اس سے بھی زیادہ ہو جائے۔ جیسے یہ دونوں اس عمر سے قبل مانع سمجھے جاتے ہیں اس کے بعد بھی مانع رہیں گے جب تک کہ رشد حقیقت میں موجود نہ ہو اور یہی حکم سفاہت کا بھی ہے[۳]۔

۱۔ سید محسن الحکیم، منہاج الصالحین ۲: ۱۱۲

۲۔ المغنی ۴: ۴۵۷؛ الخلاف ۲: ۱۲۱؛ منہاج الصالحین ۲: ۱۱۳

۳۔ بخاری، عبد العزیز، کشف الأسرار ۴: ۱۴۹۔ ہم نے ۲۵ سال کا اس لیے ذکر کیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر ایک شخص کی عمر ۲۵ سال ہو جائے تو اس کے مال سپرد کر دیا جائے گا چاہے اس میں رشد و پختگی عقل موجود نہ ہو۔

دوسرا قول: یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ ان کے نزدیک پچیس سال کی عمر سے پہلے رشد سے مراد اس کا حقیقی وجود ہے۔ اس عمر کو پہنچنے کے بعد اس کے وہ اسباب مراد ہیں جن سے رشد اور پختگی عقل کا گمان غالب ہو۔ جو بچہ بالغ ہو جائے اور اس میں رشد اور پختہ فہم موجود ہو تو اس کو مال سپرد کر دیا جائے گا اگرچہ اس کی عمر پچیس سال کی نہ ہو۔ اگر وہ بالغ ہو جائے لیکن اس میں پختگی عقل کے آثار موجود نہ ہوں یا کسی طرح بھی اس میں پختہ عقل وفہم کا پتا نہ چلے تو اس کا پچیس سال کی عمر تک انتظار کیا جائے گا۔ اس عمر کو پہنچنے کے بعد اس کو پختہ فہم والا شخص تصور کیا جائے گا اور مال اس کے سپرد کر دیا جائے گا خواہ اس میں پختہ عقل وفہم ہو یا نہ ہو، کیونکہ یہ عمر ایسی ہے جس میں پختگی عقل وفہم عام طور پر اکثر اشخاص میں پائی جاتی ہے اور اس عمر میں رشد وفہم کے پائے جانے کا گمان غالب ہوتا ہے اور یہ شاذ ونادر ہی ہوتا ہے کہ اس عمر میں بھی انسان میں پختگی عقل نہ آئے۔ شرعی احکام کی اساس غالب واکثر حالات پر ہے، نہ کہ قلیل ونادر پر۔ *

امام ابو حنیفہ نے اپنی رائے کی تائید میں متعدد دلائل پیش کیے ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

الف۔ جو بچہ اس حالت میں بالغ ہو کہ ابھی اس کی عقل پختہ نہ ہوئی ہو، اس کو مال اس لیے سپرد نہیں کیا جاتا کہ انسان سے سفاہت، بلوغ کے ابتدائی مراحل میں فوراً نہیں چلی جاتی، لیکن جب ایک طویل عرصہ گزر جاتا ہے اور وہ شخص پچیس سال کی عمر کو پہنچ جاتا ہے تو وہ تجربے کے راستے سے رشد اور پختگی عقل حاصل کرتا ہے کیونکہ تجربات عقل کے دروازے کھولتے ہیں، ذہن کو تیز کرتے ہیں اور انسان کو بینائی وبصیرت دیتے ہیں۔ اس رشد وفہم سے جو تجربات کے راستے سے حاصل ہوتی ہے، اس شخص کو مال سپرد کرنے کی شرط پوری ہو جاتی ہے کیونکہ ایک بالغ شخص کو مال سپرد کرنے کے لیے رشد اور پختہ عقل اولین شرط ہے اور آیت کریمہ میں اس کو نکرہ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کا اطلاق تھوڑی بہت رشد وفہم پر بھی ہوتا ہے، یعنی اس بالغ شخص میں مکمل رشد ہونا ضروری نہیں۔ ادنیٰ رشد وفہم بھی مال کو سپرد کرنے کے لیے کافی ہے۔

ب۔ ایسے بالغ وعاقل شخص کو جس میں رشد اور پختگی عقل موجود نہ ہو، مال ادب سکھانے کی غرض سے سپرد نہیں کیا جاتا یا اس کی وجہ فعل حرام کے ارتکاب یعنی اسراف پر سزا ہے یا ایسا حکم جو نص سے تو ثابت ہے لیکن اس کی علت ناقابل فہم ہے یعنی غیر معقول المعنیٰ ہے۔ اگر یہ پابندی محض تادیب کی غرض سے ہو تو تادیب کا فائدہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ معلوم ہو کہ اس سے آئندہ نفع کی امید ہے، لیکن جب امید ہی منقطع ہو جائے اور انسان

* کشف الأسرار شرح أصول البزودی ۴: ۱۴۹۰- ۱۴۹۱

پچیس برس کا ہو جائے پھر بھی اس میں پختگی عقل وفہم کے آثار موجود نہ ہوں تو اب مسلسل اس مال کی پابندی لگانے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اس صورت میں یہ پابندی ایک عبث اور بے فائدہ فعل ہوگی۔

اگر یہ سزا کے طور پر ہے تو سزا شبہ سے ساقط ہو جاتی ہے اور شبہ اس میں موجود ہے کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ انسان جب پچیس برس کا ہو جاتا ہے تو کچھ نہ کچھ اس میں رشد و پختگی عقل ضرور موجود ہوتی ہے۔ اس لیے اسی حالت میں اس کو مال سپرد کر دینا چاہیے، کیونکہ جب مانع یعنی پابندی کا سبب ہی باقی نہ رہا تو جس چیز پر پابندی لگائی گئی تھی تو وہ واپس لوٹ آئے گی۔

اگر یہ ممانعت ایسی نص سے ثابت ہے جس کی علت ناقابل فہم ہے تو اس صورت میں بھی یہ ممانعت ساقط ہو جاتی ہے، کیونکہ مال سپرد کرنے کے لیے رشد کا وجود شرط ہے اور یہ شرط عمر کے پچیس سال مکمل ہونے کے بعد پوری ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم پہلے پیراگراف میں بتا چکے ہیں۔

۱۱۷۔ راجح قول

امام ابو حنیفہ کے قوی دلائل کو ہم بصد ادب تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے باوجود ہمارا خیال یہ ہے کہ آیت کے ظاہری معنی اس قول کا ساتھ نہیں دیتے کیونکہ آیت میں مال کی سپردگی کو رشد و پختگی عقل کے ساتھ معلق یا مشروط کیا گیا ہے ایک خاص عمر تک پہنچنے کے ساتھ نہیں، اور اگر اس میں عمر کو رشد کے قائم مقام بنانے کی بھی گنجائش ہو تب بھی ان پر یہ اعتراض ہو گا کہ یہ عمر آخر پچیس سے زیادہ یا کم کیوں نہیں رکھی جا سکتی؟ اس بنا پر ہمارا رجحان اسی طرف ہے کہ جمہور کا قول قابل ترجیح ہے۔

دوسرا مسئلہ: ایسے عاقل وبالغ شخص پر جس کی عقل ابھی تک پختہ نہ ہوئی ہو (سفیہ) لین دین کی پابندی عائد کرنا

۱۱۸۔ فقہا کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ سفاہت لین دین پر پابندی کا سبب ہے یا نہیں۔ خواہ یہ سفاہت پیدائشی ہو کہ انسان جب بالغ ہوا اس وقت سے ہی پختگی وعقل سے محروم ہو، یا بعد میں لاحق ہوئی ہو یعنی بالغ ہونے کے بعد تو اس میں رشد وفہم موجود ہو لیکن بعد میں یہ کسی سبب سے زائل ہو گئی ہو اور وہ شخص سفاہت کا شکار ہو گیا ہو۔ فقہا کے درمیان یہ اختلاف دو نقطہ ہائے نظر کی صورت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

پہلا قول: یہ جمہور کا قول ہے، یعنی شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ، جعفریہ اور صاحبین کی رائے یہ ہے کہ سفیہ یعنی جس شخص کی عقل میں پختگی نہ ہو اس پر لین دین اور معاملات کے معاہدے کرنے کی ممانعت ہو گی، کیونکہ سفاہت اس ممانعت کا سبب ہے اور جب سفاہت ہو گی تو ممانعت بھی ہو گی[1]۔

دوسرا قول: سفاہت کے سبب لین دین کرنے کی ممانعت نہیں ہو گی۔ یہ ابو حنیفہؒ اور اہل ظاہر کی رائے ہے[2]۔

۱۱۹۔ جمہور کے دلائل

جمہور نے سفیہ پر لین دین و معاملات کی ممانعت کی تائید میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کیے ہیں:

الف۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرۃ۲: ۲۸۲] (پھر اگر وہ مدیون کم عقل یا کمزور ہو یا دستاویز کا مضمون بتانے اور لکھوانے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس مدیون کا مختار کار انصاف کے ساتھ لکھوا دے)۔

ب۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے یہ مطالبہ کیا کہ عبداللہ بن جعفر کو مال کے لین دین سے منع کیا جائے کیونکہ وہ مال میں اسراف کرتے ہیں۔ اگر ناپختہ عقل والے شخص پر لین دین کرنے کی ممانعت جائز نہ ہوتی تو حضرت علیؓ اس کا مطالبہ نہ فرماتے۔

ج۔ نابالغ بچے کو معاملات کرنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ وہ مال میں فضول خرچی نہ کرے اور یہ علت سفیہ میں بھی موجود ہے، اس لیے اس پر پابندی بدرجہ اولی ہونی چاہیے۔

د۔ ایک ناپختہ عقل والا شخص (سفیہ) مالی معاملات بہتر طریقے سے انجام نہیں دے سکتا۔ اسے ایسے شخص کی ضرورت ہوتی ہے جو معاملات میں اس کی نگرانی کرے اور اس پر اس کے مال کی حفاظت کرے، اور یہ مقصد مالی معاملات کی ممانعت کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے جیسے کہ بچے کا مالی معاملات کے بارے میں حکم ہے۔ اس پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ ایک کم عقل شخص مال کا اسراف کر کے گناہ گار ہوتا ہے اس لیے وہ نگرانی کا مستحق نہیں ہے۔ کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ معصیت اس کو اس کی طرف توجہ دینے اور اس کے مصالح کی رعایت کرنے سے

۱۔ المغني ۴: ۴۵۸؛ أصول البزودي مع شرح كشف الاسرار ۴: ۱۴۹۲

۲۔ جصاص، أحکام القرآن ۱: ۴۸۹؛ ابن حزم، المحلی ص۲۸۸؛ التلويح ۲: ۹۲۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اگرچہ امام ابو حنیفہؒ نے سفیہ کو پچیس سال کی عمر تک پہنچنے تک مال سپرد کرنے کی ممانعت کی ہے، لیکن انہوں نے اس کی طرف سے عقد کرنے پر کوئی پابندی عائد نہیں کی۔ اس لیے مال میں اس کے تصرفات نافذ سمجھے جائیں گے۔

خارج نہیں کر دیتی۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ عمداً قتل کرنے والے شخص کا جرم اس کی طرف توجہ کے حق سے محروم نہیں کرتا،اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کو معاف کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کم عقل والا شخص اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کی طرف توجہ کی جائے اور اس کی مصلحت کا خیال کیا جائے۔

ھ۔ ایک کم عقل شخص کو لین دین کی ممانعت کرنے سے پوری جماعت نقصان سے بچ جاتی ہے کیونکہ اس کا مال محفوظ رہتا ہے۔ اس صورت میں وہ دوسروں کا دست نگر نہیں ہوتا اور بیت المال کو اس کے اخراجات برداشت کرنے نہیں پڑتے۔ اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ جماعت کو نقصان سے بچانے کے لیے ایک شخص پر پابندی لگانا ایک ضروری امر ہے۔ اسی لیے کم علم مفتی اور جاہل طبیب پر پابندی لگائی جاتی ہے۔ اسی طرح ایک کم عقل شخص پر بھی جماعت کو نقصان سے بچانے کے لیے پابندی لگائی جاسکتی ہے۔

۱۲۰۔ امام ابو حنیفہ کے دلائل

امام ابو حنیفہؒ نے اپنے موقف کی تائید میں بہت سی دلیلیں پیش کی ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

ا۔ شرعی احکام میں ایک کم عقل شخص کو بھی مخاطب سمجھا گیا ہے اور خطاب اہلیت کے سبب سے ہوتا ہے۔ اہلیت سے مراد یہ ہے کہ انسان جب بالغ ہو تو اس میں پوری عقل و فہم ہو۔ سفاہت (کم عقلی) سے اس کی عقل اور اس کی تمیز میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا۔ اس لیے شرعی حقوق کے لیے اس کو مخاطب سمجھا جاتا ہے اور اس کے قولی معاملات و تصرفات، جیسے نکاح، طلاق، وغیرہ درست قرار پاتے ہیں اور اگر وہ کسی کا قرض ادا نہیں کرتا تو اس کو عام لوگوں کی طرح قید کیا جاتا ہے۔ نیز اس کو جرائم پر سزا دی جاتی ہے اور اگر وہ ایسے امور کا اقرار کرے جس میں سزا ملتی ہے تو اس کی گرفت کی جاتی ہے۔ اگر بالغ ہونے کے بعد سفاہت کا اعتبار باقی رہتا، اس کی طرف دوسروں کی نگرانی و توجہ ضروری ہوتی اور تصرفات کی ممانعت ہوتی تو ضروری تھا کہ ایسا اقرار کرنے کی جس میں سزا کے اسباب پائے جاتے ہوں اس کو ممانعت ہوتی، کیونکہ جان کا نقصان مال کے نقصان سے زیادہ شدید ہے۔

۲۔ انسان جب مکمل عقل کی حالت میں بالغ ہوتا ہے تو اس کی اہلیت تکمیل کو پہنچ جاتی ہے اور اس کی شخصیت کامل ہو جاتی ہے۔ اس حالت میں اس کے مالی تصرفات پر پابندی لگانا اس کے عزت والے مرتبے اور انسانیت کو گرانا ہے اور یہ جائز نہیں۔ اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ ممانعت اس کے مفاد کے لیے کی جاتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممانعت کی صورت میں جو ضرر اس کو آدمیت کے درجے سے گرانے اور جانوروں کے ساتھ ملانے سے ہوتا ہے وہ مال کے ضائع کرنے کے نقصان سے زیادہ شدید ہے۔ شریعت میں یہ ضابطہ مقرر ہے کہ

شدید نقصان کو دور کرنے کے لیے ہلکا یا کم نقصان برداشت کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے مالی تصرفات پر پابندی نہ لگانا اس کے مفاد میں ہے۔

۳۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک صحابی خرید و فروخت میں دھوکا کھا جاتے تھے تو ان کے گھر والے رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے اور آپ سے درخواست کی آپ ان کو مالی معاملات میں ممانعت فرما دیں۔ حضور ﷺ نے ممانعت نہیں کی، بلکہ یہ حکم دیا کہ بیچتے وقت وہ اپنا اختیار شرط (خیار) باقی رکھا کریں۔ اگر مالی تصرفات پر پابندی لگانا جائز ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان پر پابندی لگا دیتے۔

۴۔ انہوں نے قرآن مجید کی اس آیت سے جو استدلال کیا ہے جس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ جس شخص پر حق ہے اگر وہ کم عقل ہو اور خود نہ لکھوا سکتا ہو تو اس کا ولی عدل کے ساتھ لکھوائے۔ یہ آیت ان کے لیے حجت نہیں بنتی کیونکہ اس میں ولی سے ولی حق مراد ہے نہ کہ ولی سفیہ۔

۵۔ مخالفین نے حضرت علیؓ کے قول سے بھی استدلال کیا ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن جعفر پر پابندی لگانے کا مطالبہ کیا تھا۔ یہ استدلال بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ اس کو یا تو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ انہوں نے یہ محض ڈرانے کے لیے کیا تھا اور ان پر لازم نہیں کیا تھا اور یا اس لیے کیا تھا کہ ان کی عمر پچیس سال سے کم تھی۔

۶۔ مال بے جا خرچ کرنا معصیت ہے اور معصیت لحاظ اور اچھے برتاؤ کا سبب نہیں بن سکتی اور کم عقل شخص پر پابندی لگانا اچھے برتاؤ کی قبیل سے ہے اس لیے پابندی ضروری نہیں۔ اس کے علاوہ وہ یہ کہتے ہیں کہ معصیت کے سبب گناہ گار کو اچھے برتاؤ سے محروم کرنا واجب نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عمداً قتل کرنے والے کو معاف کرنا جائز ہے۔ یہ استدلال بھی درست نہیں ہے، کیونکہ کم عقل شخص پر جو پابندی کے قائل ہیں وہ اس کو واجب سمجھتے ہیں اور قاتل کو معاف کرنا جائز تو ہے واجب نہیں۔

۷۔ ان کا یہ کہنا کہ کم عقل شخص کے مالی تصرفات پر پابندی لگانے سے پورے معاشرے کو نقصان سے بچانا مقصود ہے تو یہ بھی درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایک کم عقل شخص خالص اپنے مال میں تصرف کرتا ہے اور اس میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہوتا کہ محض ایک فرضی حق کی وجہ سے اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکا جائے۔

۱۲۱۔ راجح قول

ہماری رائے ہے کہ ایک کم عقل شخص کے مالی تصرفات پر پابندی لگانا ضروری ہے۔ ظاہری نصوص سے اسی کی تائید ہوتی ہے کہ کم عقل شخص پر پابندی لگانے میں مصلحت ہے اور یہ اس کے مفاد میں دلیل ہے۔ اس طرح اس سے اس کا مال محفوظ ہو جائے گا اور جماعت بھی نقصان سے بچ جائے گی۔ اس پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ وہ

اپنے مال میں تصرف کرنے کا حق رکھتا ہے اور جماعت کا اس کے مال میں کوئی حق نہیں۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ انسان کا اپنے مال میں تصرف اس بات کے ساتھ مشروط ہے کہ دوسروں کو اس کے اس تصرف سے نقصان نہ پہنچے۔ کیا اس بات کو نہیں دیکھتے کہ جو شخص اپنے گھر میں آٹے کی چکی لگاتا ہے تو اس کو اس سے منع کیا جاتا ہے کیونکہ پڑوسیوں کو اس سے نقصان پہنچتا ہے۔ اسی طرح ایک کم عقل شخص کو بھی مال کے لین دین سے منع کیا جائے گا تاکہ اس کا مال ختم نہ ہو جائے اور اس کے نتیجے میں وہ جماعت اور بیت المال کا محتاج نہ بن جائے۔ اس طرح اس کے تصرف میں جماعت کا نقصان ہے۔ اس لیے اس کے مالی تصرفات پر پابندی لگا کر اس کو اس نقصان سے بچانا ضروری ہے۔

تیسرا مسئلہ: سفیہ (کم عقل شخص) پر پابندی کب اور کیسے ہوتی ہے؟

۱۲۲۔ بعض فقہا کا جن میں امام محمد بن الحسن بھی شامل ہیں، یہ خیال ہے کہ محض سفاہت کی بنا پر ہی کم عقل پر پابندی لگ جائے گی، قاضی کو اس پابندی کے بارے میں کوئی حکم صادر کرنے کی ضرورت نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خود سفاہت پابندی کی علت ہے۔ جب علت موجود ہو گی تو معلول یعنی معاملات کی ممانعت اپنے آپ موجود ہو گی اور جب یہ علت موجود نہ ہو گی تو پابندی بھی نہ ہو گی، جیسا کہ جنون (دیوانگی)، عتاہت (فتور عقل) اور کم عمری کا حکم ہے۔

بعض دوسرے فقہا نے جن میں امام ابو یوسفؒ بھی شامل ہیں، یہ کہا ہے کہ کم عقل شخص پر اس وقت تک پابندی عائد نہیں کی جا سکتی جب تک قاضی اس کا فیصلہ نہ کرے۔ اس کی تائید میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اس ممانعت کی بنیاد اس کم عقل شخص کی بھلائی اور مفاد پر ہے۔ اس کی یہ مصلحت دو باتوں کے درمیان میں ہے یعنی اس کی بھلائی اس میں ہے کہ اس کی مال کی حفاظت کے لیے اس پر پابندی لگائی جائے یا اس میں ہے کہ اس پر پابندی نہ لگائی جائے تاکہ اس کی بات اور قول و قرار بے کار نہ جائیں۔

ایسے امور جن کی دو جہتیں ہوں ان میں قاضی ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ ترجیح کس جہت کو ہو گی، قاضی کے علاوہ دوسرا شخص فیصلہ نہیں کر سکتا۔ نیز یہ کہ سفاہت، ایک محسوس چیز نہیں ہے۔ اس کا پتا معاملات میں دھوکا کھانے سے چلتا ہے لیکن کبھی یہ دھوکا محض حیلہ اور چال بھی ہو سکتا ہے۔ اس لیے قاضی کے فیصلے سے ہی یہ بات ثابت ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں فقہا کا اس بات میں اختلاف ہے کہ ایک کم عقل شخص پر پابندی لگنی چاہیے یا نہیں۔ اس لیے قاضی کے فیصلے ہی سے یہ پابندی عائد کی جا سکتی ہے۔ جیسے قرض کے سبب کسی شخص پر پابندی لگانے کا حکم

ہے جو قاضی کے حکم سے ہوتی ہے۔ جیسے کسی شخص پر قاضی کے فیصلے کے بغیر پابندی نہیں لگائی جاسکتی، اسی طرح قاضی کے فیصلے کے بغیر اس پابندی کو اٹھایا بھی نہیں جاسکتا۔

اس اختلاف کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ امام ابویوسفؒ اور ان کے ہم خیال لوگوں کے نزدیک ایک کم عقل شخص کے معاملات قاضی کی طرف سے پابندی لگانے سے پہلے درست اور نافذ سمجھے جائیں گے، لیکن امام محمد اور ان کے ہم خیالوں کے نزدیک موقوف رہیں گے، یعنی ان کے بارے میں یہ سمجھا جائے گا کہ وہ ایک ایسے کم عقل شخص سے صادر ہوئے ہیں جس پر قاضی کی طرف سے معاملات پر پابندی عائد ہو۔

ترجیح کے بارے میں ہمارا میلان اس طرف ہے کہ معاملات کی ممانعت قاضی کے فیصلے ہی سے مکمل ہوسکتی ہے اور اسی طرح اس کے فیصلے ہی سے یہ اٹھ سکتی ہے جیسا کہ اس نظریے کے حاملین نے اپنی دلیل میں کہا ہے۔ عراق کے دیوانی قانون میں بھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔

چوتھا مسئلہ: جس کم عقل شخص پر پابندی عائد ہو اس کے معاملات کا حکم

۱۲۳۔ ان معاملات میں جو قابل فسخ ہوں، جیسے خرید فروخت و اجارہ، اس سفیہ کا حکم جس پر پابندی عائد ہو اس نابالغ بچے کا ہے جو سن تمیز کو پہنچ چکا ہو۔ اگر ان معاملات میں نفع و نقصان دونوں کا پہلو نکلتا ہو تو یہ اجازت پر موقوف ہوں گے۔ اگر ان میں نقصان ہی نقصان ہے جیسے ہبہ تو یہ باطل قرار پائیں گے۔ جن معاملات میں صرف نفع ہی نفع ہو، نقصان کا کوئی پہلو نہ نکلتا ہو وہ صحیح و نافذ سمجھے جائیں گے۔ سفیہ اگرچہ ان لوگوں میں سے نہیں ہے جنہیں اپنی مرضی و اختیار سے دوسروں کو کوئی چیز دینے کا حق حاصل ہوتا ہے، تاہم استحساناً دوسروں کی بھلائی اور رفاہ عام کے کاموں کے لیے وصیت کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ اس طرح خود اپنے لیے اور دوسروں کے لیے وقف بھی جائز ہے۔ لیکن ایسے معاملات جو فسخ کے قابل نہ ہوں، جیسے نکاح، طلاق وغیرہ تو وہ صحیح اور نافذ سمجھے جائیں گے۔ اس صورت میں یہ حکم اس نابالغ بچے جو سن تمیز کو پہنچ چکا ہو کے حکم سے مختلف ہے۔

پانچواں مسئلہ: عراق کے دیوانی قانون میں سفاہت کا حکم

۱۲۴۔ عراق کے دیوانی قانون میں امام ابویوسفؒ اور ان کے ہم خیال لوگوں کی رائے کو اختیار کیا گیا ہے۔ اس لیے اس قانون کی رو سے ذاتی طور پر محض سفاہت کی وجہ سے پابندی عائد نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے جو عدالت مخصوص ہے اس کا فیصلہ ضروری ہے، (دفعہ ۹۵)۔ اسی طرح اس سے یہ پابندی عدالت کے حکم سے ہی اٹھائی جائے گی، (دفعہ ۱۰۰۔ پیراگراف ۳)۔

جب عدالت کی طرف سے سفیہ پر پابندی لگادی جائے تو مالی معاملات میں اس کا حکم اس نابالغ بچے کا ہے جو سن تمیز کو پہنچ چکا ہو۔ پابندی سے پہلے اس کا حکم عاقل، بالغ اور پختہ عقل والے شخص کی طرح ہے لیکن پابندی لگنے سے پہلے اگر اس نے معاملات میں کسی کے ساتھ دھوکا کیا یا دوسرے شخص کے ساتھ مل کر خفیہ معاہدہ کیا تو یہ حکم نہ ہوگا، (دفعہ ۱۰۔ پیراگراف اول)۔

یہ بہت اچھا استثنا ہے جو پابندی لگانے کے مقصد کے ساتھ بھی متفق ہے اور شریعت کے عمومی اصولوں کے ساتھ بھی۔ جس سفیہ پر پابندی لگی ہو وہ اپنے اختیار سے کوئی چیز نہیں دے سکتا لیکن قانون نے اس کو تہائی مال کی وصیت کی اجازت دی ہے، (دفعہ ۱۰۔ پیراگراف دوم) فقہ میں بھی یہی حکم ہے۔ اس کی حکمت واضح ہے کیونکہ وصیت سے سفیہ کی زندگی میں اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا اس لیے کہ وصیت ترکہ میں تصرف ہے اور اس کی نسبت موت کے بعد کے زمانے کی طرف ہوتی ہے۔

سفیہ کا نکاح درست اور نافذ ہے، خواہ پابندی سے قبل ہو یا بعد، کیونکہ عراقی عائلی قوانین نمبر ۱۸۸ مجریہ ۱۹۵۹ء) میں اہلیت نکاح کے لیے عقل وبلوغ کو شرط قرار دیا گیا ہے، (دفعہ ۱۰۔ پیراگراف اول)۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ سفیہ عاقل وبالغ ہوتا ہے۔ یہی بات فقہ کی رو سے بھی ثابت شدہ ہے۔ اسی طرح اس کی طلاق بھی درست اور نافذ ہوگی کیونکہ عراقی عائلی قوانین کی دفعہ ۳۴ میں ان لوگوں کا الگ الگ تفصیل سے ذکر ہے جن کی طلاق واقع نہیں ہوتی اور ان میں سفیہ کا ذکر نہیں۔ یہ بات فقہ کی رو سے بھی ثابت شدہ ہے۔

چھٹا مسئلہ: مصر کے دیوانی قانون میں سفاہت کا حکم

۱۲۵۔ کم عقل شخص (سفیہ) پر پابندی عدالت کے حکم سے ہی لگائی جائے گی اور عدالت کے ہی حکم سے یہ پابندی اٹھائی جائے گی، (دفعہ ۱۰۔ پیراگراف ۲)۔

سفیہ کے تصرفات کے بارے میں مندرجہ ذیل قوانین ہوں گے:

سفیہ کے تصرفات جو ممانعت کی رجسٹری کے بعد سرزد ہوں گے ان کا حکم وہی ہوگا جو ایک تمیز رکھنے والے بچے کے معاملات کا حکم ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو تصرفات خالص نفع بخش ہیں وہ درست قرار پائیں گے، جو معاملات خالص نقصان دہ ہیں وہ باطل سمجھے جائیں گے۔ رہے وہ معاملات جو نفع و نقصان کے درمیان دائر ہوں تو وہ ایک حکم کے ذریعے باطل کیے جاسکتے ہیں۔ یہ حکم نگران یا خود اس کم عقل شخص کے مطالبہ پر صادر کیا جائے گا جب اس سے پابندی اٹھائی گئی ہو۔

سفیہ کے معاملات پابندی لگنے سے پہلے نہ باطل ہوں گے اور نہ باطل ہونے کے قابل ہوں گے، لیکن یہ اس صورت میں باطل ہو سکتے ہیں جب دوسرے فریق کا یا اس سے استفادہ کرنے والے شخص کا نتیجہ ظاہر ہو جائے یا اس سفیہ کے ساتھ جس پر عائد کرنے کی توقع ہو کوئی معاملہ پوشیدہ طریقے سے کیا ہو۔ اگر ان سے کوئی چیز ثابت نہ ہو تو اس کے معاملات درست ہوں گے، (دفعہ ۵ ۱۱)۔ اس سلسلے میں مصری قانون نے وصیت وقذف کا استثنا کیا ہے اور قانون مقرر کیا ہے کہ اگر عدالت اجازت دے دے تو ان دونوں چیزوں میں اس کا معاملہ درست ہے، (دفعہ ٦، قانون وصیت۔ دفعہ ۱۱٦)۔ جیسے قانون نے اس کے انتظامی کاموں کو مستثنی کیا ہے جبکہ اس کا ولی اس کو انتظام کے لیے اپنا مال رکھنے کی اجازت دے دے اور قانونی شکل میں یہ اجازت دی جائے، (دفعہ ۱۱٦)۔ اس حالت میں اس پر وہی احکام نافذ ہوں گے جو ایک معذور شخص پر جس کو اجازت ملی ہوئی ہو نافذ ہوتے ہیں، (دفعہ ٦٨)۔

پنجم: نشہ

۱۲٦۔ تمہید

نشہ (سکر) سے مراد شراب یا دوسری ایسی اشیا کے استعمال سے جو اس کے حکم میں ہیں عقل کا اس طرح زائل ہونا ہے کہ نشے میں مدہوش شخص کو ہوش میں آنے کے بعد یہ نہ معلوم ہو کہ نشے کی حالت میں اس سے کس قسم کے افعال سرزد ہوئے تھے۔ * نشہ عقل کو معطل کر دیتا ہے اور تمیز کو روکتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اہلیت ادا اس میں معدوم ہو اور نشہ میں مدہوش شخص سے تکلیف احکام ساقط ہو جائے اور نشہ کی حالت میں وہ کسی چیز کا مخاطب نہ ہو۔ لیکن فقہا نشہ کی تمام حالتوں میں یہ نہیں کہتے بلکہ اس حکم کو انہوں نے اس حالت کے ساتھ محدود کیا ہے کہ جب وہ نشہ آور چیز بطریق مباح استعمال کرے، یعنی اس کی اجازت ہو اور اتفاق سے نشہ آ جائے۔ لیکن اگر وہ بطریق ممنوع استعمال کرتا ہے یعنی ایسی چیز استعمال کرتا ہے جس کا استعمال ممنوع ہے تو اس صورت میں وہ اسے مکلف سمجھتے ہیں اور اس سے سرزد ہونے والے افعال پر اس کا مواخذہ ہو گا۔ اس مسئلے میں فقہا کے درمیان کچھ اختلاف و تفصیل ہے جیسا کہ آئندہ صفحات میں اس کی وضاحت کی جائے گی۔

* نشے کی تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ ایسی حالت جس میں عقل کو زائل کرنے والے اسباب سے عقل زائل ہو جائے۔ کشف الأسرار ۴: ۱۴۸۲

۱۲۷۔ اول: نشہ بطریق مباح

نشہ بطریق مباح کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کوئی نشے والی چیز اضطرار کی حالت میں پی لے، یا دوسرا شخص اس کو مجبور کر کے پلا دے یا کھلا دے اور اس کو اس چیز کے نشہ آور ہونے کا علم نہ ہو، یا ایسی کوئی دوا استعمال کرے جس سے نشہ آ جائے، اسی طرح دوسری صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔

اس طور پر جو نشہ والی چیز استعمال کی جائے تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو بے ہوشی کا ہے۔ نشہ کرنے والا بے ہوش شخص کے حکم میں ہو گا ہے۔ اس نشے کی حالت میں وہ حقوق اللہ میں سے کسی حق کے ادا کرنے کا مکلف نہیں ہے۔ نشہ دور ہونے کے بعد اس پر قضا کرنا ضروری ہے اگر قضا کرنا تنگی کا باعث نہ ہو، یعنی اس صورت میں جب نشے کی مدت دراز نہ ہو، جیسے کہ بے ہوشی کی حالت میں قضا کرنے کا حکم ہے۔ کسی معاملے میں مدہوش شخص کے الفاظ نشے کی حالت میں درست نہیں مانے جائیں گے اور قولی معاملات میں بات چیت کا کوئی اثر مرتب نہیں ہو گا۔ فعلی معاملات میں یعنی جن میں اس کے فعل کو دخل ہو مالی حقوق العباد کی نسبت سے اس کا اثر مرتب ہو گا۔ اس نے جو نقصان کیا ہے اس کا معاوضہ ادا کرنا ہو گا خواہ وہ نقصان مالی ہو یا جانی، کیونکہ شرعاً جان و مال محفوظ سمجھے جاتے ہیں اور ان کے نقصان کو بلا معاوضہ نہیں چھوڑا جا سکتا اور ان کا محفوظ رہنا کسی عذر کے سبب ساقط نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اس کے افعال اور جرائم پر جسمانی مواخذہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ جسمانی سزا کی بنیاد عقل و تمیز پر ہے اور نشے میں مدہوش شخص میں نہ عقل ہوتی ہے اور نہ تمیز، وہ دونوں سے محروم ہوتا ہے۔

۱۲۸۔ دوم: نشہ بطریق ممنوع

اس مسئلے میں نشے میں مدہوش شخص اور اس کے معاملات کے حکم کے بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس کی عقل ایسے طریقے سے زائل ہوئی ہے جو شرعاً حرام ہے۔ اس بنا پر اس کے معاملات کے حکم کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ذیل میں ہم اس کا اجمالی خاکہ پیش کرتے ہیں: *

---

* ابن قیم، زاد المعاد ۲: ۲۰۳-۲۰۲؛ إعلام الموقعين ۳: ۴۲-۲۴۰؛ المغني ۷: ۱۲۴-۱۳۱؛ الخلاف ۲: ۴۵۴؛ المختصر النافع في فقه الجعفرية، ص۲۲۱؛ مختصر الطحاوي، ص۲۸۰؛ کاسانی، بدائع الصنائع ۳: ۹۹؛ کشف الأسرار ۴: ۱۳۶۲؛ التلویح ۲: ۱۸۵- ۱۸۶

الف۔ ان چیزوں کے بارے میں جو اس کے قولی معاملات کے ساتھ مخصوص ہیں

۱۔ بعض فقہا کی رائے یہ ہے کہ نشے میں مدہوش شخص کے الفاظ ساقط سمجھے جائیں گے۔ اس کے کسی قول کا اعتبار نہیں ہوگا اور ان پر کوئی شرعی اثرات بھی مرتب نہیں ہوں گے۔ اس لیے اس کی طلاق اور بیع وشرا اور اس کا کیا ہوا معاہدہ (عقد) شرعاً واقع نہیں ہوگا۔ یہ اہل ظاہر، شیعہ، عثمان البتی اور لیث بن سعد کا مسلک ہے۔ امام احمد سے بھی ایسی ہی ایک روایت منقول ہے، جیسا کہ ابن القیم نے کہا ہے کہ اسی پر ان کا عمل رہا۔ احناف میں سے امام طحاوی نے یہی مسلک اختیار کیا ہے۔

۲۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نشے میں مدہوش شخص کے اقوال کا اعتبار ہوگا اور ان کو قانونی حیثیت حاصل ہوگی۔ ان پر شرعی اثرات مرتب ہوں گے۔ اس لیے اس کی دی ہوئی طلاق اور تمام قولی معاملات درست سمجھے جائیں گے۔ یہ مسلک حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کا ہے۔ بعض معاملات میں کچھ تفصیلات بھی ہیں۔ احناف کے نزدیک اس کے تمام اقوال درست ہوں گے سوائے ارتداد اور ایسے اقرار کے جس میں رجوع کا احتمال ہو۔ مالکیہ کے نزدیک سوائے اقرار اور عقود کے تمام قولی معاملات درست سمجھے جائیں گے۔ تاہم طلاق کے واقع ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

ب۔ ان چیزوں کے بارے میں جو اس کے افعال کے ساتھ مخصوص ہیں

فقہا کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بندوں کے حقوق کے متعلق نشے میں مدہوش شخص کے افعال پر مالی مؤاخذہ کیا جائے گا، اس سے جو بھی مالی یا جانی نقصان ہوگا اس کا معاوضہ دینا ہوگا۔ جہاں تک اس کے جسمانی مؤاخذے کا تعلق ہے، یعنی اس کے ایسے افعال جو جرم سمجھے جاتے ہیں ان پر اس کو سزا دی جائے گی یا نہیں؟ تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کا جسمانی مؤاخذہ کیا جائے گا۔ اگر اس نے کسی کو قتل کیا ہے تو اس کو قتل کیا جائے گا، اگر زنا کیا ہے تو اس پر حد جاری کی جائے گی، اسی طرح دوسرے جرائم میں بھی ہوگا۔ اہل ظاہر اور عثمان البتی کا خیال ہے کہ ان افعال پر اس کو جسمانی سزا نہیں دی جائے گی اور صرف اس پر شراب پینے کی حد جاری کی جائے گی۔

۱۲۹۔ دلائل

اول: جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شراب میں مدہوش شخص کے قول کا کوئی اعتبار نہیں اور (نشہ کی مقررہ سزا کے سوا) اس کو جسمانی سزا نہیں دی جائے گی، ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ نشے میں مدہوش شخص جو کچھ کہتا ہے خود اس کو نہیں سمجھتا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء۴: ۴۳] (اے

ایمان والو جب تم نشے کی حالت میں ہو تو اس وقت تک کہ جب تک تم زبان سے جو کچھ کہتے ہو اسے سمجھنے نہ لگو نماز کے قریب نہ جاؤ)۔ جب نشے میں مدہوش شخص اپنی کہی ہوئی بات کو ہی نہیں جانتا اور جو کچھ کہتا ہو اسے نہ سمجھتا ہو تو اس کی باتوں کو اس پر لازم کرنا جائز نہیں اور نہ ہی احکام کا اطلاق اس پر ہوگا، نہ طلاق کا نہ کسی اور حکم کا۔ اس لیے کہ وہ درحقیقت مخاطب ہی نہیں ہے کیونکہ ہوش مند اور عقل والے لوگوں میں وہ نہیں ہے اور اس پر مجنون (پاگل) کے حکم کا اطلاق ہوگا۔

ب۔ فہم اور سمجھ بوجھ مکلف ہونے کی علت ہے۔ جہاں فہم اور بات سمجھنے کی صلاحیت ہی نہ ہو وہاں کسی کو شرعی احکام کا مکلف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ محض سزا کے طور پر اس کو مکلف باقی رکھنا درست نہیں، کیونکہ شارع نے اس پر ایک سزا کو لازم کیا ہے، اس لیے اس کو اس سزا کے علاوہ دوسری سزا یا اس سے زیادہ سزا دینا جائز نہیں ہے۔

ج۔ معاملات جس چیز سے درست قرار دیے جاتے ہیں اس میں قلیل درجہ ارادے کا ہے یا کم از کم اس کا گمان ہی ہے۔ نشے میں مدہوش شخص میں ان دونوں میں سے کوئی ایک چیز بھی موجود نہیں ہوتی۔

د۔ کوئی شخص نشہ خواہ بطریق مباح کرے یا بطریق ممنوع، ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ دونوں عقل سے محروم ہوتے ہیں اور ان میں تمیز کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس لیے ضروری ہے کہ حکم میں یہ دونوں مساوی ہوں۔ ایک آدمی کا نشہ بطریق مباح ہے، دوسرے کا بطریق ممنوع، اس کا یہ اثر سزا کے مرتب ہونے میں محض نشے پر ہی ہوگا، وہ جس طرح بھی کیا ہو۔ یہ ایسے ہی ہے کہ ایک شخص کی پنڈلیاں کسی حادثے میں خود ٹوٹ جائیں تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا اور جو شخص اپنی پنڈلیاں خود توڑ دیتا ہے، وہ بھی بیٹھ کر پڑھے گا۔ حالانکہ دوسرے شخص نے اپنی پنڈلیاں توڑ کر خود جرم کیا تھا اور دوسرے نے ایسا نہیں کیا لیکن دونوں کا حکم برابر ہے۔

دوم: جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ نشے میں مدہوش شخص کی دی ہوئی طلاق واقع ہو جائے گی، اس کے جملہ قولی تصرفات معتبر سمجھے جائیں گا اور اس کے جرائم پر مکمل مواخذہ کیا جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ نشے میں مدہوش شخص قصداً اپنی عقل کو زائل کر کے براہ راست ان جرائم کا مرتکب ہوتا ہے جو اس پر حرام تھے۔ اس لیے معصیت کے سبب اس کے ساتھ کوئی رعایت نہیں برتی جائے گی۔ سزا اور تنبیہ کے طور پر اس کی عقل کو موجود اور قائم تصور کیا جائے گا۔

اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، اگر عقل کسی معصیت کے سبب زائل ہو جائے تو اس کو زجر و توبیخ اور دوسرے لوگوں کو ایسے جرائم کے ارتکاب سے روکنے کے لیے اس پر حقیقت میں قائم و موجود عقل کا حکم لگایا جاتا ہے۔ جیسے کوئی شخص اپنے مورث کو جس کے مال میں اس کو وراثت ملنے والی تھی قتل کر دے تو تنبیہ و سزا کے طور پر

وہ اپنے اس مورّث کو خود اپنی نسبت سے گویا زندہ بنا دیتا ہے اس لیے وہ اس کی جائداد میں سے حصہ نہیں پاتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ کوئی جرم مجرم کے حق میں تخفیف کا سبب نہیں ہوتا، بلکہ اس کا ارتکاب اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ جرم کرنے والا اس جرم پر مرتب ہونے والے تمام نتائج پر رضامند تھا۔

سوم: جو لوگ اس کے قولی معاملات اور جرائم کے درمیان فرق کرتے ہیں ان کے نزدیک پہلی صورت میں اس کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، لیکن دوسری صورت میں اس کی مکمل گرفت کی جائے گی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس کے اقوال پر اگر کوئی گرفت نہ کی جائے تو اس سے کوئی فساد و خرابی لازم نہیں آتی، کیونکہ جو شخص اپنے ہوش و حواس میں نہ ہو اس کی محض باتوں سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی، لیکن اس کے افعال کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اس کے افعال کے مفاسد کا مٹانا واقع ہونے کے بعد ممکن نہیں ہے ان پر گرفت نہ کرنے سے سخت نقصان اور بڑی خرابی پیدا ہوگی اور یہ کسی طرح بھی جائز نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں اس کے جرم پر مؤاخذہ نہ کرنا آئندہ ارتکاب جرائم کا ذریعہ ہے اور اس سے اس میں مزید جرأت پیدا ہوگی اور معصوم جانوں کو ہلاک کرنے کے لیے اس کو کھلی چھٹی دینا ہوگا۔ اس میں جو خرابی و نقصان ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ نشہ کرنا ایک جرم ہے اور کسی جرم میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ دوسرے جرم کے ارتکاب سے مجرم پر جو ذمہ داری عائد ہوتی ہے وہ اس کا بھی دفاع کرے۔

چہارم: احناف اس بات کے قائل ہیں کہ نشے میں مدہوش شخص اگر مرتد ہو جائے یا ایسی چیز کا اقرار کرے جس سے رجوع کا احتمال ہو تو دونوں باتوں کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ ارتداد انسان کے عقیدے کو بدل دیتا ہے اور عقیدے کے اٹھنے کا اسی وقت اعتبار ہوگا جب آدمی اپنے قصد و ارادے سے اس کو بدلے یا ظاہری طور پر کوئی چیز اس کو بتلائے اور وہ ایسی حالت میں ہو اور وہ اسی صورت ہو تا ہت جب ایسے کلام کیا جائے کہ اس میں قصد و ارادہ کا اعتبار کیا جائے اور یہ حالت ہوش و حواس کی ہوگی نہ کہ نشہ کی۔ مدہوش آدمی اس حالت میں نہیں ہوتا اس لیے اس کا قول اس کے تبدیلی عقیدہ کو نہیں بتلاتا، اس لیے وہ مرتد نہیں ہوگا۔

اس کے ایسے اقرار کا بھی اعتبار نہیں جس میں رجوع کا احتمال ہو، کیونکہ نشے میں مدہوش شخص کسی ایک بات پر قائم نہیں رہتا۔ اس لیے اس کے اس اقرار کو رجوع کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً نشے کی حالت میں وہ زنا کے ارتکاب کا اقرار کرتا ہے تو اس کے اس اقرار کی بنا پر اس کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس حالت میں زنا کے اقرار سے رجوع کا بھی احتمال ہے۔ احناف کے نزدیک اس کے دوسرے قسم کے اقوال درست سمجھے جائیں گے اور اس سلسلے میں ان کے بھی وہی دلائل ہیں جو اس کے اقوال کو مطلقاً درست سمجھنے والوں کے ہیں۔

پنجم: مالکی فقہا نشے میں مدہوش شخص کے معاہدوں اور اقرار کا اعتبار نہیں کرتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ معاہدے کی صحت کے لیے معاہدہ کرنے والے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ اچھے یا برے نقصان میں تمیز کر سکے اور نشے میں مدہوش شخص میں تمیز کی صلاحیت مفقود ہوتی ہے۔ اقرار دو چیزوں کا ہو سکتا ہے، مال کا یا مال کے علاوہ دوسری چیز کا۔ اگر مال کا ہے تو مال کا اقرار اس حالت میں درست نہیں ہو سکتا کیونکہ نشے کے سبب اس کو ایسے معاملات اور ان کے اقرار کی ممانعت ہے۔ اگر مال کے علاوہ کسی دوسری چیز کا اقرار ہے تو حضرت ماعز کی حدیث صاف طور پر بتلاتی ہے کہ نشہ میں مدہوش شخص کا اقرار لغو ہے۔ *

نشے میں مدہوش شخص کے دوسرے اقوال کی صحت کے بارے میں مالکی فقہا کے بھی وہی دلائل ہیں جو ان کو مطلق درست ماننے والوں کے ہیں۔

۱۳۰۔ دلائل کا محاکمہ اور راجح قول کا تعین

ا۔ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ نشے میں مدہوش شخص کے اقوال کا کوئی اعتبار نہیں، ان کے دلائل قابل قبول اور درست ہیں کیونکہ کسی قول کا اعتبار ارادے سے ہوتا ہے اور نشے والے شخص کا کوئی ارادہ و قصد نہیں ہوتا کیونکہ اس میں عقل اور ہوش و حواس نہیں ہوتے۔ اس لیے اس کے قول کا کوئی اعتبار نہیں۔ محض سزا کے طور پر اس کے قول کو اس پر لازم کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ سزا کا تعین شارع کی طرف سے ہوتا ہے رائے سے نہیں۔ جیسے کہ قرآن مجید کی آیت میں یہ بات واضح طور پر کہی گئی ہے کہ نشے میں مدہوش شخص جو کچھ کہتا ہے اس کو نہیں سمجھتا اور جو شخص ایسی بات کہے جس کو وہ نہ جانتا ہو اور نہ سمجھتا ہو تو اپنی اس بات سے جو مطلب وہ بیان کرتا ہے وہ اس کے قصد و ارادے سے نہیں ہوتا۔ اس لیے اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا۔ جیسے کوئی شخص عربی زبان نہ جانتا ہو اور وہ لفظ طلاق کہہ دے اور اس کا مطلب نہ سمجھتا ہو تو محض اس لفظ کے کہنے پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا۔

۲۔ نشے میں مدہوش شخص کو اس شخص پر قیاس کرنا جس نے اپنے مورّث کو قتل کیا ہو پھر وہ میراث سے محروم ہو اور اس مورث کو زندہ فرض کیا جائے تو یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قاتل میراث جلد حاصل کرنے کے لیے اپنے مورث کا قصداً قتل کرتا ہے، اس لیے اس کو سزا کے طور پر میراث سے محروم رکھا جاتا ہے

---

* حدیث ماعز یہ ہے کہ حضرت ماعز سے جرم زنا کا صدور ہوا تھا اور نبی کریم ﷺ کے پاس آ کر انہوں نے اس کا اقرار کیا۔ حضور ﷺ نے ان سے پوچھا اور اس بات کا یقین کرنے کے لیے کہ وہ نشے میں تو نہیں ہیں بو سونگھی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص حالت نشہ میں ہو اس کا اقرار معتبر نہیں ہے۔

لیکن ایسا شخص جو اپنے قصد و ارادے سے نشہ کرتا ہے اور پھر نشے کی حالت میں طلاق دیتا ہے تو وہ طلاق اپنے قصد وارادے سے نہیں دیتا ہے۔ آخر اس کی یہ طلاق کیسے واقع ہو جائے گی؟

۳۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ہم اس کے اقوال پر اس کا مؤاخذہ سزا کے طور پر کرتے ہیں تو اس کو ایسی سزا کیسے دے سکتے ہیں جس کا اثر ایک بے گناہ شخص تک پہنچتا ہے، جیسے نشہ کی حالت میں وہ اپنی بیوی کو طلاق دے بیٹھے؟

۴۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس کے ان جرائم پر اس کا مؤاخذہ کیا جائے گا جن سے دوسروں کے حقوق تلف ہوئے ہیں یا ان کا جانی یا مالی نقصان ہوا ہے تو ان کی دلیل قابل قبول ہے اور اس کے مقابلے میں کوئی دوسری دلیل موجود نہیں ہے۔ یہاں نشے میں مدہوش شخص کی دو حالتیں ہیں۔ ایک جرم تو اس نے نشہ پی کر کیا، دوسرا جرم دوسروں کے مال یا جان کا نقصان کر کے کیا۔ اب یہ کیسے ممکن ہے کہ اس کی ایک حالت یعنی نشہ کرنے کا اعتبار کریں اور دوسروں پر جو اس نے ظلم و زیادتی کی ہے کہ اس کو نظر انداز کر دیں۔ ان سب باتوں سے قطع نظر، نشے میں مدہوش شخص کے افعال پر اس کی گرفت کی تائید سد ذرائع کے اصول سے بھی ہوتی ہے۔ یعنی ایسے ذرائع و سائل جو مفاسد تک پہنچائیں ان کو روکنا چاہیے۔ اس قاعدے کی تائید شریعت کے بہت سے اصولوں اور نصوص سے ہوتی ہے۔

اس بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ان لوگوں کی رائے قابل ترجیح ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی نشہ آور چیز پی ہو جس کے استعمال کی اجازت نہ ہو تو نشے کی حالت میں اس کے تمام اقوال کا اعتبار نہ ہو گا، لیکن اس کے ان جرائم پر اس کا مکمل مواخذہ ہو گا جن سے دوسروں کا جانی یا مالی نقصان ہوا ہو۔

۱۳۱۔ عراق و مصر کے رائج الوقت ملکی قانون میں نشے میں مدہوش شخص کا حکم

الف۔ عراق کے عائلی قوانین میں یہ تصریح موجود ہے کہ نشے میں مدہوش شخص کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہو گی، (دفعہ ۳۵۔ پیراگراف ۱، نمبر شمار ۸۸۔ ۱۹۵۶)، لیکن اس میں بطریق ممنوع کی کوئی قید نہیں۔ اس لیے ان الفاظ کو غیر مشروط سمجھا جائے گا۔ اس طرح اس قانون کے مطابق نشے میں مدہوش شخص اگر نکاح کرے تو یہ نکاح بھی منعقد نہ ہو گا کیونکہ اہلیت نکاح کے لیے عاقل و بالغ ہونا شرط ہے، (دفعہ ۷۔ پیراگراف ۱)۔ اس سے یہ بات واضح ہے کہ جو شخص نشے میں ہو اس کا نکاح باطل ہے کیونکہ وہ اپنے ہوش و حواس میں نہیں ہوتا۔ اس پر اس کے تمام قولی معاملات کو قیاس کیا جائے گا، کیونکہ ان کی صحت کے لیے قصد و اختیار شرط ہے اور جو شخص نشے میں ہو اس کا اپنا قصد و ارادہ نہیں ہوتا۔

مصری قانون میں یہ تصریح بھی موجود ہے کہ نشے میں مدہوش شخص کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، (دفعہ ۱، نمبر شمار ۱۹۲۹-۳۵ء) اور بطریق ممنوع اور بطریق مباح کی اس میں کوئی تفریق نہیں۔ اس لیے قانون کے عمومی الفاظ سے کسی بھی قسم کے نشے میں مدہوش شخص کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ب۔ مصر کے فوجداری قانون میں یہ وضاحت موجود ہے کہ ارتکاب جرم کے وقت اگر مجرم میں عقل وشعور اور اختیار مفقود ہو تو اس کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔ یہ فقدان خواہ دیوانگی کے سبب ہو یا دماغی خلل کے سبب یا نشہ آور جڑی بوٹیاں استعمال کرنے سے آدمی اپنے ہوش وحواس کھو بیٹھا ہو۔ اس کی نوعیت کچھ بھی ہو، خواہ اس کو یہ چیزیں زبردستی استعمال کرنا پڑی ہوں یا اس کو ان کا علم ہی نہ ہو، (دفعہ ۶۲۔ نمبر شمار ۵۸۔ ۱۹۳۷)۔ نشے میں مدہوش شخص کو سزا دینے کے بارے میں عراق کا بھی وہی قانون ہے جو مصر کا ہے، (دفعہ ۴۲)۔

ششم: اِکراہ (مجبور کرنا)

۱۳۲۔ تمہید

اِکراہ (کسی کام پر مجبور کرنا) اکتسابی عوارض میں سے ہے۔ یہ انسان کے اپنے اختیاری افعال میں سے نہیں بلکہ یہ دوسرے کا فعل ہے۔

ذیل میں ہم اس کی تعریف، اس کے وقوع کی شرائط، اس کی قسمیں، اس کے اہلیت کو متاثر کرنے یا نہ کرنے اور جس شخص کو مجبور کیا جائے اس کے معاملات میں اس کا اثر یا اس کے معاملات کا حکم بیان کریں گے۔ اس کے بعد عراقی قانون میں اکراہ کے بارے میں مختصر گفتگو کریں گے۔

۱۳۳۔ اکراہ کی تعریف

علمائے اصول نے اکراہ کی متعدد تعریفیں کی ہیں جو ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ تلویح کے مصنف نے اس کی تعریف یوں بیان کی ہے کہ کسی شخص کو ایسے کام کے لیے آمادہ کرنا جس کو کرنے پر وہ راضی نہ ہو اور اگر اس کو تنہا چھوڑ دیا جاتا تو اس کام کو وہ خود نہ کرتا۔ *

دوسرے فقہا نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: کسی دوسرے شخص کو ڈرا دھمکا کر ایسے کام پر مجبور کرنا جس کو وہ نہ کرنا چاہتا ہو اور مجبور کرنے والا جس چیز کی دھمکی دے رہا ہے یا ڈرا رہا ہے اس کو کرنے کی طاقت رکھتا ہو اور دوسرا شخص اس سے خوف زدہ ہو جائے۔[1]

---

* التلویح ۲: ۱۹۶، عربی کے الفاظ یہ ہیں: الإکراہ حمل الغیر علی أن یفعل ما لا یرضاہ ولا یختار مباشرتہ لو خُلّي ونفسہ

اس تعریف میں وہ تمام چیزیں موجود ہیں جو اکراہ کے وقوع کے لیے ضروری ہیں۔ اس لیے یہ پہلی تعریف سے زیادہ واضح ہے۔

۱۳۴۔ اکراہ کے وقوع کی شرائط[۱]

۱۔ مجبور کرنے والا شخص جو دھمکی دے رہا ہے وہ اس کے کر گزرنے پر پوری قدرت رکھتا ہو۔ اگر اس کے کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو اور وہ شخص جس کو مجبور کیا جارہا ہے اس بات کو بخوبی سمجھتا ہو کہ اس کو اس پر قدرت نہیں ہے تو اس کی یہ دھمکی لغو سمجھی جائے گی اور اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔

۲۔ جس شخص کو مجبور کیا گیا ہے وہ اس کی دھمکی سے خائف ہو کہ اگر وہ اس کا مطالبہ پورا نہیں کرے گا تو فوری طور پر وہ کام کر گزرے گا جس کی اس نے دھمکی دی ہے اس کا اس کو پورا یقین ہو یا غالب گمان ہو اور وہ شخص اس کی اس دھمکی وخوف کے زیر اثر اس کام کو کر دے۔

۳۔ جس چیز کی اس نے دھمکی دی ہے وہ ایسا ضرر ہو جس سے جان ہلاک ہونے کا امکان ہو یا کوئی عضو تلف ہونے کا یا اس سے کم ہو جیسے قید کرنا یا مارنا۔ مال کے تلف کرنے کی دھمکی بھی معتبر ہے بشرطیکہ مال کی مقدار معمولی نہ ہو۔ شافعی، حنبلی، جعفری اور بعض حنفی فقہا کے نزدیک اس قسم کی دھمکی بھی معتبر ہے۔ ایسے شخص کو تکلیف دینے کی دھمکی جس سے اس مجبور کیے جانے والے شخص کو تشویش ہو فقہ جعفری میں معتبر ہے۔ یہ دھمکی اگر خاوند یا بیوی کے لیے دی جائے یا کسی قریبی رشتہ دار کے لیے دی جائے تو احناف کے نزدیک معتبر ہے۔ اگر یہ دھمکی اولاد کے لیے ہو تو حنابلہ کے نزدیک بھی معتبر ہے[۳]۔

۱۳۵۔ اکراہ کی قسمیں

احناف نے اکراہ کی دو قسمیں کی ہیں: اکراہ اضطراری یعنی اکراہ کامل اور اکراہ غیر اضطراری یا ناقص۔ دوسرے فقہا نے یہ تقسیم نہیں کی بلکہ وہ قتل، مارپیٹ، قید وبند وغیرہ کو اکراہ میں شامل کرتے ہیں۔ یعنی ایسی چیزیں جن سے مجبور کیے جانے والے شخص کو نقصان پہنچتا ہو۔ اگر کوئی شخص باعزت اور صاحب مرتبہ ہو تو اس کے

۱۔ كشف الأسرار ۴: ۱۵۰۳

۲۔ ایضاً ص ۱۵۰۲؛ المغني ۷: ۱۲۰؛ شیرازی، المهذب ۲: ۸۳

۳۔ ابن نجیم، البحر الرائق ۸: ۸۲؛ ابن عابدین، رد المحتار ۵: ۱۱۰؛ الإقناع ۴: ۴؛ الحجاوی، منهاج الصالحين ۲: ۱۴؛ المغني ۷: ۱۲۰؛ المهذب ۲: ۸۳

لیے معمولی مار پیٹ اور قید کو بھی وہ اکراہ میں داخل کرتے ہیں لیکن جو ایسا نہ ہو اس کے حق میں نہیں۔ یہ ایک اچھی تفصیل ہے۔ *

الف۔ اکراہ اضطراری (ملجئ)

جان کی ہلاکت یا کسی عضو کو ہلاک کرنے کی دھمکی کو اکراہ ملجی (اضطراری) کہتے ہیں کیونکہ اعضا کی حرمت بھی جان کی حرمت کی طرح ہے۔ اسی طرح اس کے تمام مال تلف کرنے کی دھمکی، یا اس شخص کے قتل کرنے کی دھمکی جس سے اس کو تشویش ہو اکراہ ملجی (اضطراری) میں شمار ہو گی۔ یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو اس کو اکراہ سمجھتے ہیں۔ اس کو اکراہ اضطراری (اکراہ ملجی) اس لیے کہتے ہیں کہ دھمکی دینے والا شخص دوسرے کو جان یا عضو کے ہلاک ہونے کے خوف سے کسی کام کے کرنے پر مجبور کر دیتا ہے۔ یہ مجبوری اس کے اختیار کو فاسد کر دیتی ہے اور رضامندی کو ختم کر دیتی ہے لیکن اختیار کو ختم نہیں کرتی۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اختیار ایسے کام کے قصد کو کہتے ہیں جس کا کرنا یا نہ کرنا آدمی کی قدرت میں ہو کہ ان میں سے ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دے یا دوسرے الفاظ میں اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے کا ارادہ کرنا اور یہ ترجیح اس کام کرنے والے کی قدرت میں ہو۔ اکراہ سے یہ اختیار زائل نہیں ہوتا۔ جس شخص کو کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے وہ اس کو اپنے قصد و ارادے سے کرتا ہے، کیونکہ وہ اپنے لیے ایسی چیز کو اختیار کرتا ہے جو اس کے لیے سہل و آسان ہوتی ہے۔ جب وہ اس کام کو کر دیتا ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے تو وہ کام در حقیقت اس دھمکی کے سبب اس کی اپنی ترجیح سے ہوتا ہے۔ لیکن اس کام کے کرنے والے کا ارادہ اپنا نہیں ہوتا بلکہ اس کو آمادہ اور مجبور کرنے والے شخص کے اختیار پر مبنی ہوتا ہے۔ اس لیے اس کام کرنے والے شخص کا اختیار فاسد ہوتا ہے۔

اکراہ سے رضامندی ختم ہو جاتی ہے کیونکہ رضامندی کسی فعل کو اپنی خوشی و رغبت سے کرنے کو کہتے ہیں اور اکراہ کے ساتھ یہ خوشی و رغبت نہیں پائی جاتی۔

ب۔ اکراہ غیر اضطراری (غیر ملجئ)

اس اکراہ میں جان یا عضو ہلاک کرنے کی دھمکی نہیں ہوتی بلکہ شدید مار پیٹ یا قید کرنے کی دھمکی ہوتی ہے۔ اس سے نہ اختیار فاسد ہوتا ہے اور نہ رضامندی ختم ہوتی ہے۔ اختیار اس لیے فاسد نہیں ہوتا کہ جس کام کے

---

* المغني ۷: ۱۲۰؛ المهذب ۲: ۸۳

کرنے پر اس کو مجبور کیا جارہا ہے وہ اضطراری نہیں ہے اور جس چیز کی اسے دھمکی دی گئی ہے وہ اس پر صبر کرنے کی قدرت رکھتا ہے لیکن پہلی صورت میں یہ نہیں ہے۔

۱۳۶۔ کیا اکراہ اہلیت کے منافی ہے؟

اکراہ خواہ اضطراری ہو یا غیر اضطراری، دونوں صورتوں میں اہلیت کے منافی نہیں ہے اور جس شخص کو مجبور کیا جائے اس سے شارع کا خطاب ساقط نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہلیت ذمہ داری، عقل اور بلوغ سے ثابت ہوتی ہے اور اکراہ سے ان میں سے کسی چیز میں خلل نہیں پڑتا۔ شارع کا خطاب مجبور کیے جانے والے شخص سے اس لیے ساقط نہیں ہوتا کہ جس کام کے لیے اس کو مجبور کیا جارہا ہے وہ یا حرام ہوتا ہے کہ اس کے ارتکاب سے وہ گناہ گار ہوگا، جیسے قتل اور زنا، یا اس پر فرض ہوتا ہے کہ اگر اس کو نہیں کرے گا تو گناہ گار ہوگا، جیسے شراب پینا اور مردار کھانا، یا رخصت ہوتا ہے کہ اگر اس کو کرے تو گناہ گار نہ ہوگا اور اگر صبر کرے اور اس فعل کو نہ کرے تو اس کو آخرت میں اجر ملے گا، جیسے کلمہ کفر کہنا، یا دوسرے کا مال تلف کرنا یہ تمام چیزیں یعنی حرمت، فرض اور رخصت اس مجبور کیے جانے والے شخص کے حق میں شارع کے خطاب کی علامت ہیں اور اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ وہ شخص مخاطب ہے، کیونکہ خطاب تکلیف کے بغیر تو یہ چیزیں موجود نہیں ہوسکتیں۔ *

۱۳۷۔ جس شخص کو مجبور کیا جائے اس کے معاملات (تصرفات) میں اکراہ کا اثر

مجبور کیے جانے والے شخص کے معاملات میں اکراہ کا اثر یعنی حکم بیان کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم وہ قاعدہ بیان کردیں جس پر اس کے معاملات کے احکام مبنی ہیں، خواہ یہ معاملات قولی ہوں یا فعلی۔

احناف کے نزدیک قاعدہ: مجبور کیے جانے والے شخص کے معاملات کو باطل اور کالعدم کرنے میں اکراہ کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا خواہ یہ معاملات قولی ہوں یا فعلی۔ ان کا اثر ان معاملات کی نسبت اس مجبور کرنے والے یا اکسانے والے شخص کی طرف تبدیلی کرنے میں ہوتا ہے، اگر اس کی طرف نسبت ناممکن ہو تو اس حالت میں ان معاملات کا حکم اسی کے حق میں ثابت ہوگا۔ اگر ان معاملات کی نسبت اس مجبور کرنے والے شخص کی طرف ناممکن نہ ہو تو وہ معاملات اسی کرنے والے شخص کی طرف منسوب سمجھے جائیں گے اور یہ حکم بھی اسی کے حق میں ثابت ہوگا۔ اس مجبور کرنے یا اکسانے والے شخص کی طرف نسبت اس وقت ممکن ہوگی جب اس بات کا اعتبار

---

* فواتح الرحموت ۱: ۱۴۴؛ کشف الأسرار ۴: ۱۵۰۳-۱۵۰۴

ممکن ہو کہ ان معاملات کا کرنے والا شخص (یعنی مجبور کیے جانے والا شخص) اس بات کو مجبور کرنے یا اکسانے والے شخص کا آلہ کار تھا۔

اس اصول کی بنیاد پر اس مجبور کیے جانے والے شخص کے معاملات دو حصوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں: وہ معاملات جن کی نسبت مجبور کرنے والے شخص کی طرف کرنا ممکن ہو اس طرح کہ مجبور کیے جانے والا شخص اس کا آلہ بنایا جا سکے۔ دوسرے معاملات جن کی نسبت مجبور کرنے والے شخص کی طرف ممکن نہ ہو۔ اس صورت میں ان معاملات کی نسبت اس فاعل کی طرف ہی باقی رہے گی اور ان کا حکم صرف اسی تک محدود رہے گا۔

دوسرے فقہا (شافعیہ وغیرہ) کے نزدیک قاعدہ: اگر اکراہ کسی کے حق کے سلسلے میں ہو، جیسے کوئی قرض خواہ کسی قرض دار کو اس کا مال بیچنے پر مجبور کرے تاکہ وہ اس کا قرض ادا کر دے تو اس صورت میں اکراہ کا کوئی اثر نہیں ہو گا اور اس مجبور کرنے والے شخص کا معاملہ صحیح اور نافذ سمجھا جائے گا۔ اگر اکراہ بغیر کسی حق کے ہو تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اکراہ اگر کسی ایسے فعل کے بارے میں ہو جس کی کسی حالت میں بھی اجازت نہیں ہوتی، جیسے کسی کو قتل کرنے پر مجبور کرنا تو اس صورت میں اس فعل کا حکم خود اس کرنے والے شخص یعنی جس کو مجبور کیا گیا ہے، کے حق میں ثابت ہو گا اور اس کو مجرم سمجھا جائے گا۔ اگر اکراہ کسی ایسے فعل کے بارے میں ہو جس کی اجازت ہو سکتی ہے تو اس فعل کا ارتکاب کرنے والے شخص سے اس کا حکم ساقط ہو جائے گا اور مجبور کرنے والے یا اکسانے والے شخص کے حق میں ثابت ہو گا، بشرطیکہ اس کی طرف اس فعل کی نسبت کرنا ممکن ہو، جیسے کسی دوسرے شخص کا مال تلف کرنے پر مجبور کرنا۔ اگر مجبور کرنے والے شخص کی طرف اس کی نسبت کرنا ممکن نہ ہو، جیسے قولی معاملات تو حکم ساقط ہو جائے گا اور اس کا کوئی اثر نہیں ہو گا اور یہ حکم نہ مجبور کرنے والے شخص کے حق میں ثابت ہو گا اور نہ اس شخص کے حق میں جس کو مجبور کیا گیا تھا۔ *

۱۳۸۔ احناف اور بعض دیگر فقہا کے نزدیک اس قاعدے کے بیان کرنے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ جس چیز پر انسان کو مجبور کیا جاتا ہے وہ قولی معاملہ ہوتا ہے یا فعلی، لیکن سابقہ قاعدے کی روشنی میں ان میں سے ہر ایک کا الگ الگ حکم ہے۔ اس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے۔

---

* فواتح الرحموت ۱: ۱۴۷- ۱۴۸؛ التلویح ۲: ۱۹۶

الف۔ قولی معاملات

جس چیز پر کسی کو مجبور کیا جائے اور وہ اقرار ہو تو اس حکم کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ اقرار کا اعتبار اس کے سچائی کے پہلو (جانب صدق) کو ترجیح دینے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اکراہ کی صورت میں اس کے جھوٹ کے پہلو (جانب کذب) کو ترجیح دی جائے گی۔ اس لیے اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اگر یہ معاملہ ان قولی معاملات سے تعلق رکھتا ہے جن میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا اور وہ ہزل یعنی ہنسی مذاق سے باطل نہیں سمجھے جاتے، جیسے نکاح، طلاق، رجعت، تو اس میں حکم ثابت ہو گا اور وہ صحیح اور نافذ سمجھا جائے گا اور اکراہ کا اس میں کوئی اثر نہیں ہو گا۔ یہ احناف کی رائے ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس قسم کے معاملات میں اپنے اختیار سے کسی فعل کے محض ارتکاب سے ان پر اثر مرتب ہوتا ہے کیونکہ شارع نے اس بات کے محض منہ سے نکالنے یا محض کہنے اور بولنے کو اس کی حقیقت کے ارادے اور حکم کے قائم مقام سمجھا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ان معاملات میں ہزل یعنی ہنسی مذاق سے کہنے والے شخص کے قول کا بھی اعتبار ہوتا ہے حالانکہ نہ وہ اس کے حکم کا قصد کرتا ہے اور نہ اس کی حقیقت کا ارادہ۔ اس لیے جس شخص کو ان معاملات میں سے کسی پر مجبور کیا جائے گا اس کے بارے میں بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ اس نے تو اس کے وقوع کا قصد کیا تھا اور اس کے حکم کو اپنے ارادے سے اختیار کیا تھا اگرچہ اضطراری اکراہ کی صورت میں اس کا اختیار فاسد ہو گا۔

اگر قولی معاملات انشائی ہوں یعنی ان کے فسخ کا احتمال ہو اور ہزل کے ساتھ وہ درست نہ سمجھے جاتے ہوں، جیسے خرید و فروخت کا معاملہ تو اس میں اکراہ کا معاملہ فساد کی صورت میں ظاہر ہو گا، یعنی یہ معاملہ فاسد سمجھا جائے گا نہ کہ باطل۔ یہ احناف کی رائے ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اکراہ رضامندی کو معدوم کرتا ہے، اختیار کو نہیں، اور رضامندی معاملے کی صحت کے لیے شرط ہے، انعقاد کے لیے نہیں۔ اس لیے اس قسم کے معاملات اکراہ کے ساتھ بھی منعقد تو ہو جائیں گے، لیکن فاسد ہوں گے اور ان قولی معاملات کے احکام اس ارتکاب کرنے والے شخص کے حق میں اسی طرح ثابت ہوں گے، جیسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اور مجبور کرنے والے شخص کے حق میں نہیں ہوں گے اس لیے کہ مجبور کرنے والے شخص کی طرف ان کی نسبت کرنا ناممکن ہے کیونکہ انسان دوسرے کی زبان سے بات نہیں کر سکتا۔ اس لیے اس مجبور کرنے والے شخص کو مجبور کرنے والے کا آلہ بنانا ممکن نہیں۔ لہٰذا اس قول کی نسبت اس لیے اس کی طرف نہیں کی جا سکتی اور حکم اس کے حق میں ثابت نہیں ہو گا۔

شافعی، جعفری اور حنبلی فقہا وغیرہ کے نزدیک مجبور کیے جانے والے شخص کے قول پر کوئی حکم مرتب نہیں ہو گا، بلکہ اس کے اقوال بے اثر سمجھے جائیں گے۔ اس لیے اس کی دی ہوئی نہ طلاق واقع ہو گی اور نہ اس کا کیا

ہوا خرید و فروخت کا کوئی معاملہ درست ہو گا، بلکہ تمام قولی معاملات صحیح سمجھے جائیں گے۔ اس نظریے کی تائید میں ان کے متعدد دلائل ہیں * :

۱۔ اگر کوئی کسی شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمہ کفر کہہ دے تو اللہ تعالیٰ نے اس سے کفر کا حکم ساقط کر دیا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل۱۶: ۱۰۶] (مگر یہ کہ اس پر جبر کیا جائے [اور وہ مجبوراً محض زبان سے کلمہ کفر کہہ دے] بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر قائم ہو)۔ کفر کے احکام خرید و فروخت جیسے معاملات کے احکام کے مقابلے میں زیادہ سنگین ہیں کیونکہ کلمۂ کفر کہنے کی صورت میں بیوی سے علیحدگی اختیار کرنا پڑتی ہے۔ ارتداد کے سبب قتل کی سزا بھی دی جاتی ہے اور اس کا مال بھی لے لیا جاتا ہے۔ اس لیے جب بڑی چیز ساقط ہو گئی تو چھوٹی خود بخود ساقط ہو جائے گی۔

۲۔ حدیث میں ہے کہ جس شخص کو کسی کام پر مجبور کیا جائے تو اس کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، بھول چوک اور کسی کے مجبور کر کے کیے جانے کا حکم ساقط کر دیا ہے۔" دوسری حدیث میں آپ نے فرمایا: لا طلاق في إغلاق (اغلاق کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی) اور اغلاق سے مراد اکراہ لیا گیا ہے۔ حضرت علیؓ کا ایک قول ہے کہ "جس شخص کو مجبور کر کے طلاق دلوائی جائے اس طلاق کا کوئی اعتبار نہیں۔" ایسے ہی اقوال دیگر صحابہؓ سے بھی منقول ہیں۔

۳۔ کسی معاملے کے جائز ہونے کے لیے اس چیز کا قصد و ارادہ وہ شرط ہے جس کے لیے وہ معاملہ کیا جا رہا ہو۔ اس لیے بچے اور دیوانے کا معاملہ درست نہیں سمجھا جاتا۔ اکراہ سے یہ شرط فوت ہو جاتی ہے کیونکہ مجبور کیے جانے والا شخص جس چیز کا معاملہ کرتا ہے اس کا قصد نہیں کرتا، بلکہ وہ تلوار یا ایسی ہی دوسری چیزوں کے نقصان سے اپنے آپ کو بچانے کا ارادہ کرتا ہے۔

۴۔ جس شخص کو مجبور کیا جاتا ہے وہ اپنے منہ سے جو بات نکالتا ہے اس کا مقصد اس سے محض جان بچانا ہوتا ہے۔ نہ اس کی حقیقت کا وہ ارادہ کرتا ہے اور نہ اس کے حکم کا قصد۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے قول کا کوئی اثر مرتب نہ ہو بلکہ اس کو لغو سمجھا جائے، جیسے دیوانے، سوئے ہوئے شخص اور بلا قصد کہنے والے کی بات کا کوئی

* الأم۳: ۲۰؛ إعلام الموقعين۳: ۱۰۸،۴: ۲۳- ۴۴؛ ابن قیم، زاد المعاد۲: ۲۰۰؛ المغني۷: ۱۱۸؛ المهذب۲: ۸۳؛ الخلاف۲: ۴۵۳؛ منهاج الصالحين ۲: ۱۸۲-۱۲۲

اعتبار نہیں ہوتا۔ حنفی فقہا ان دلائل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اعتقادات میں اکراہ کا کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ اس لیے اگر کوئی شخص مجبوری کی صورت میں کلمہ کفر کہہ دے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

رہی وہ حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ "میری امت سے خطا، بھول چوک اور جس چیز پر مجبور کیا جائے اس کا حکم ساقط کر دیا گیا ہے" تو اس سے مراد کفر پر مجبور کرنا ہے۔ کیونکہ لوگ اس وقت نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے تھے اور اس وقت کفر پر مجبور کرنا ظاہر تھا۔ اگر اس حدیث سے مراد کفر کے علاوہ دوسرے معاملات میں مجبور کرنا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ انسان کو کسی قولی معاملے پر بھی مجبور کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اکراہ قولی معاملات پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسے عقائد میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا، اس لیے کہ کوئی شخص بھی بولنے کے لیے دوسرے کی زبان استعمال نہیں کر سکتا۔ بات کرنے والا جو بات کرتا ہے تو وہ اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ اس لیے حقیقت میں اس کو بات کے کہنے پر مجبور نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا احدیث میں قولی معاملات داخل نہیں ہیں۔

شافعیہ کی دوسری دلیل کہ جس چیز کے لیے معاملہ کیا جائے اس کا قصد اور ارادہ معاملے کے جواز کے لیے شرط ہے اس بات کو بھی حنفیہ تسلیم نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ مخالفین یہ نہیں دیکھتے کہ ہزل یعنی ہنسی مذاق میں دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے، حالانکہ طلاق دینے والے کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا۔ اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ معاملے کی جس شرط کا انہوں نے ذکر کیا ہے وہ یہاں موجود ہے کیونکہ جس شخص کو مجبور کیا جاتا ہے وہ اپنے آپ کو ہلاکت سے بچانے کا قصد کرتا ہے۔ یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ اس چیز کا قصد نہ کرے جس کے لیے معاملہ وضع کیا گیا ہے، یعنی طلاق۔ اس لحاظ سے وہ اس معاملے کا قصد ضرورت کی بنا پر کرتا ہے۔ رہے صحابہؓ کے وہ آثار جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ اکراہ کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی تو یہ ان آثار سے متصادم ہیں جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اکراہ کی حالت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ان کے پیش کیے ہوئے آثار ہمارے پیش کردہ آثار کے مقابلے میں فوقیت نہیں رکھتے۔

۱۳۹۔ قول راجح

ہمارے نزدیک جمہور کی رائے قابل ترجیح ہے۔ یعنی اکراہ کی صورت میں قولی معاملات منعقد نہیں ہوتے، خواہ ان میں فسخ کا احتمال نہ ہو جیسے طلاق و نکاح، یا ان میں فسخ کا احتمال ہو، جیسے خرید و فروخت اور کرایہ وغیرہ۔ یہ تمام معاملات اکراہ کی حالت میں باطل سمجھے جائیں گے۔ حنفیہ نے جو اپنا نقطہ نظر پیش کیا ہے وہ دوسروں کے لیے حجت نہیں ہے، کیونکہ جو بھی انہوں نے اس کی تائید میں دلائل پیش کیے ہیں ان پر تنقید اور جرح ہو سکتی ہے۔ ان کے دلائل پر تنقید کے متعلق ہم مختصراً یہاں چند باتیں ذکر کریں گے۔ وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ ہزل کی

صورت میں نکاح وطلاق دونوں منعقد ہو جاتے ہیں لیکن یہاں ان کی یہ دلیل مفید مطلب نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ اکراہ اور ہزل کے درمیان فرق ہے۔ ہزل کرنے والا شخص اس کام کو اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ اس کی حقیقت کو جانتا ہے اور اس کے نتائج کا بھی اس کو علم ہوتا ہے، لیکن جس شخص کو مجبور کیا جاتا ہے وہ اس فعل کو مجبوری کی حالت میں کرتا ہے اور اس سے اس کا مقصد اپنے آپ کو اس تکلیف واذیت سے بچانا ہوتا ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے ایک شخص دوسرے کا قول نقل کر دے، یعنی دوسرے کی بات اپنی زبان سے کہہ دے۔ یہ کہاں اور وہ کہاں یہ دونوں حکم میں کیسے برابر ہو سکتے ہیں؟

دوسرے یہ کہ حدیث میں صراحت سے بات کہی گئی ہے کہ ہزل کی حالت میں دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں صاف نص موجود ہے جبکہ اکراہ کی صورت میں طلاق واقع ہونے کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں۔ خرید فروخت کے معاملے کے جواز کے لیے فریقین کی رضامندی شرط ہے۔ اگر نکاح کو اس معاملے پر قیاس کریں تو نکاح کے انعقاد کے لیے فریقین کی رضامندی بدرجہ اولی شرط ہونی چاہیے کیونکہ شرم گاہوں کا معاملہ مال کے معاملے سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دوسرے کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لینا حرام کیا ہے۔ اس لیے شرم گاہوں میں تصرف شرعی رضامندی کے بغیر بدرجہ اولی حرام ہونا چاہیے۔ اس لیے ولی کو بھی عورت کا نکاح بغیر اس کی رضامندی کے کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ * ان کا یہ دعویٰ کہ اکراہ قولی معاملات میں یا اقوال میں کوئی عمل نہیں کرتا قابل قبول نہیں کیونکہ نص قرآنی کی رو سے بحالت مجبوری کلمہ کفر کہنے پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اقوال میں اکراہ کا اعتبار ہوتا ہے۔

ب۔ فعلی معاملات

جس چیز پر انسان کو مجبور کیا جائے اس کی دوسری قسم ہے۔ اس سے پہلے ہم اس کی پہلی قسم یعنی قولی معاملات پر گفتگو کر چکے ہیں۔ اس سب بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر اکراہ غیر اضطراری ہو اور جس شخص کو کسی فعل پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کو کر گزرے تو اس فعل کے ارتکاب کی پوری ذمہ داری اسی کی ہو گی اور اس کا اثر بھی پورا مرتب ہو گا اور اگر اکراہ اضطراری ہو تو افعال اس کی نسبت سے تین قسم کے ہوں گے:

* ابن تیمیہ، نظریۃ العقد، ص ۱۵۵

پہلی قسم

وہ افعال جن کو ضرورت کے وقت شارع نے جائز قرار دیا ہے، جیسے شراب پینا، مردار اور خنزیر کھانا۔ اگر کسی شخص کو ان افعال پر مجبور کیا جائے تو اس کے لیے ان کا ارتکاب جائز بلکہ واجب ہے۔ اگر وہ ان کو نہیں کرے گا تو گناہ گار ہو گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اجازت دی ہے۔ جان بچانے کے لیے کسی مباح کام کو کرنا واجب ہو جاتا ہے اس لیے ان کا چھوڑنا جائز نہیں۔

دوسری قسم

یہ وہ افعال ہیں جن کو ضرورت کے وقت کرنے کی رخصت دی گئی ہے۔ ان افعال کے ارتکاب پر کوئی گناہ نہیں ہو گا۔ اگر وہ ان سے باز رہے اور اس سبب سے اس کو تکلیف پہنچائی جائے تو اس پر اس کو اجر ملے گا۔ کلمہ کفر کہنا جب ایمان پر دل مطمئن ہو اسی قسم میں شامل ہے۔ اس کی دوسری مثال کسی شخص کا مال تلف کرنا ہے۔ اس صورت میں مجبور کرنے والا شخص اس کا ذمہ دار ہو گا، مال تلف کرنے والا نہیں۔ اس لیے کہ تلف کرنے والے شخص کا یہ فعل اس مجبور کرنے والے شخص کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اس طرح کہ تلف کرنے والے شخص کو مجبور کرنے والے شخص کا آلہ کار قرار دیا جائے۔ اس لحاظ سے اب حکم اس کے حق میں ثابت ہو گا۔ یہ حنفیہ، شافعیہ وغیرہ کا قول ہے۔

تیسری قسم

یہ وہ افعال ہیں جن کے ارتکاب کی کسی حالت میں بھی اجازت نہیں، جیسے کسی شخص کو قتل کرنا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اسلامی شریعت نے دوسرے کی جان کی حفاظت کی بھی ایسی ہی ذمہ داری لی ہے جیسے اس قاتل کی جان کی۔ اس لیے کسی انسان کے لیے جائز نہیں کہ دوسرے شخص کو نقصان پہنچا کر وہ خود نقصان سے بچ جائے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو گناہ گار ہو گا۔ رہا قصاص تو وہ مجبور کرنے والے شخص کے حق میں ثابت ہو گا اور اسی سے لیا جائے گا۔ قتل کی نسبت مجبور کرنے والے شخص کی طرف کرنا اس طرح ممکن ہے کہ اس قاتل کو اس کا آلہ کار قرار دیا جائے۔ اس لیے قصاص قتل کرنے والے پر ہو گا نہ کہ آلہ قتل پر۔ یہ احناف کی رائے ہے اور اکراہ کے باب میں ان کے خاص اصولوں پر مبنی ہے۔

شافعی اور دوسرے فقہا کے نزدیک قصاص اس قاتل ہی سے لیا جائے گا، نہ کہ مجبور کیے جانے والے شخص سے کیونکہ اس شخص نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جو اکراہ کی حالت میں بھی جائز نہیں تھا۔ اس لیے حکم اسی کے حق میں ثابت ہو گا اور مجبور کرنے والے شخص کو بھی قتل کیا جائے گا کیونکہ بالواسطہ وہ اس کے قتل کا

سبب بنا تھا۔ قتل کی طرح زنا کا بھی یہی حکم ہے۔ اس صورت میں حکم زنا کرنے والے شخص کے حق میں ثابت ہو گا، اس پر تمام فقہا کا اتفاق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا کا فعل مجبور کرنے والے شخص کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں کیونکہ انسان دوسرے کے آلے سے زنا نہیں کرتا۔ تاہم احناف کی رائے یہ ہے کہ اس سے زنا کی سزا شبہہ کے سبب ساقط ہو جائے گی۔ شافعی فقہا کی رائے یہ ہے کہ اس پر حد جاری کی جائے گی۔ یہ ان کے اس اصول کی بنا پر ہے کہ اس شخص نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جو اکراہ کی صورت میں بھی جائز نہیں تھا۔ اس لیے حکم زانی کے حق میں ہی ثابت ہو گا اور مجبور کرنے والے شخص کی طرف اس کی نسبت کرنا ممکن نہیں۔

۱۴۰۔ عراقی قانون میں اکراہ

الف۔ دیوانی قانون میں

عراقی قانون میں اکراہ کی تعریف یہ ہے: کسی شخص کو ناحق اس کی رضامندی کے بغیر کوئی کام کرنے پر مجبور کرنا، (دفعہ ۱۱۲۔ پہلا پیراگراف)۔ اکراہ کی دو قسمیں ہیں۔ اضطراری و غیر اضطراری۔

پہلی قسم میں کسی سنگین خطرے کی دھمکی دے کر مجبور کرنا، جیسے جان سے مارنا یا کثیر مقدار میں مال تلف کرنا شامل ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اس سے ہلکی دھمکی دینا، جیسے قید کرنا، مارنا، لوگوں کے حالات کے مطابق اس کی سنگینی کی نوعیت ہوگی۔ خاوند، بیوی یا کسی قریب ترین عزیز کو نقصان پہنچانے کی دھمکی کو اضطراری یا غیر اضطراری اکراہ حسب حال قرار دیا گیا ہے، (دفعہ ۱۱۲۔ پہلا اور دوسرا پیراگراف)۔ اگر کوئی خاوند اپنی بیوی کو مارنے یا گھر والوں سے نہ ملنے دینے کی دھمکی دے اور اس میں اس کا فائدہ یا مصلحت ہو تو اس کو بھی اکراہ سمجھا گیا ہے۔ یہ بعض فقہا کی رائے کے ساتھ متفق ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کوئی خاوند اپنی بیوی کو حاکم کی طرح ایسے کام کرنے کا حکم دے جنہیں وہ ناپسند کرتی ہو، لیکن وہ یہ بھی سمجھتی ہو کہ اگر اس کام کو نہیں کرے گی تو خاوند اس کو سخت تکلیف دے گا تو اس کو اس طرح مجبور کرنا اکراہ کی تعریف میں آتا ہے۔ اکراہ کے لیے قانون میں وہی شرطیں لگائی گئی ہیں جو فقہا نے لگائی ہیں، (دفعہ ۱۱۳)۔

اکراہ کا اثر: عقود یعنی قولی معاملات میں قانون میں یہ تصریح موجود ہے کہ مجبور کیے جانے والے شخص کے قولی معاملات (عقود) موقوف ہوں گے۔ خواہ اکراہ اضطراری ہو یا غیر اضطراری، (دفعہ ۱۱۵)۔ رہے ایسے افعال جو فوجداری یا دیوانی قوانین کے دائرے میں آتے ہیں، جیسے مال تلف کرنا یا کسی کو ہلاک کرنا تو قانون میں یہ تصریح موجود ہے کہ اس فعل کی نسبت اس مجبور کیے جانے والے شخص کی طرف ہوگی، اور اس کا حکم اسی کے حق میں

ثابت ہو گا۔ مجبور کرنے والے شخص کی طرف اس کی نسبت نہیں ہو گی۔ البتہ اگر اکراہ اضطراری ہو تو اس کی نسبت مجبور کرنے والے شخص کی طرف ہو گی، (دفعہ ۲۱۵)۔

خلاصہ یہ ہے کہ عراقی دیوانی قانون اکراہ سے متعلق احکام کے باب میں فقہا کے اقوال سے باہر نہیں لیکن کسی معین فقہی مسلک کے ساتھ مقید بھی نہیں۔

ب۔ شخصی قوانین میں اکراہ کے احکام

عراقی شخصی قانون میں یہ تصریح موجود ہے کہ اگر کسی شخص کو مجبور کر کے طلاق دلوائی جائے تو وہ طلاق واقع نہیں ہو گی، (دفعہ ۳۵۔ نمبر شمار ۱۱۸۔ ۱۹۵۹ء)۔ یہ قانون جمہور کی رائے کے ساتھ متفق ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ج۔ عراقی قانون تعزیرات میں اکراہ کے احکام

دفعہ ۶۳ میں قانون میں یہ تصریح موجود ہے کہ ایسے شخص کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی جو کسی ایسے جرم کا ارتکاب کرے جس کے ارتکاب پر وہ ضرورت کی بنا پر مجبور ہو، کہ اس کو اپنی جان بچانا ہو یا کسی دوسرے شخص کو کسی جسمانی سنگین خطرے سے بچانا ہو جس میں وہ مبتلا ہونے والا ہو، یا کسی دوسرے خطرے میں پڑنے والا ہو اور اس کے وقوع میں اس کے ارادے کو کوئی دخل نہ ہو اور نہ کسی دوسرے طریقے سے اس کو روکنا اس کی قدرت میں ہو۔

اس دفعہ میں ضرورت کی قید (شرط) موجود ہے اور اس کے سبب اس سے سزا اس وقت اٹھائی جائے گی جب یہ تمام شرطیں پوری ہوں۔ دوسرے یہ کہ ضرورت میں اکراہ بھی داخل ہے کیونکہ اکراہ ضرورت کی مختلف صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔ اس دفعہ کا اطلاق اس صورت میں ہے جب اکراہ ایسی دھمکی کے ساتھ ہو جس سے اس مجبور کیے جانے والے شخص یا غیر کے جسم کو کوئی سنگین خطرہ لاحق ہو۔ مال کو سنگین نقصان پہنچانے کی دھمکی کی صورت میں اس اکراہ کا اطلاق نہیں ہو گا۔

باب دوم

احکام کے مآخذ

(أدلّۃ الاحکام)

۱۴۱۔ تمہید

شرعی احکام ان مآخذ سے معلوم ہوتے ہیں جو شارع نے دیے ہیں تاکہ احکام کی طرف بندوں کی راہنمائی کریں۔ ان مآخذ کو اصولِ احکام، احکام کے شرعی مصادر و مآخذ اور أدلۃ الاحکام کہتے ہیں۔ یہ سارے مترادف نام ہیں اور ان کا مطلب ایک ہی ہے۔

لغت میں دلیل اس کو کہتے ہیں جو کسی چیز یا کام کی طرف راہنمائی کرے یا بتلائے۔ علماے اصول کی اصطلاح میں دلیل کی تعریف یہ ہے: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[1] (دلیل وہ ہے جس کے ذریعے صحیح غور و فکر کے بعد حکم شرعی تک پہنچنا ممکن ہو)۔ تعریف میں لفظ مطلوب خبري سے مراد حکم شرعی ہے۔ دلیل کی تعریف میں بعض علماے اصول نے یہ شرط لگائی ہے کہ دلیل وہ ہے جو یقینی طور پر حکم شرعی تک پہنچا دے۔ اگر حکم تک پہنچانا ظنی ہو، یعنی غالب گمان ہو کہ حکم شرعی تک پہنچ گیا تو اس کو أمارۃ (علامت) کہتے ہیں، دلیل نہیں۔ لیکن علماے اصول کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ اس کے لیے یہ کوئی شرط ضروری نہیں۔ ان کے نزدیک دلیل شرعی یعنی شرعی حکم کا ماخذ وہ ہے جس سے حکم شرعی معلوم ہو، خواہ وہ قطعی طور پر معلوم ہو، یا ظنی طور پر۔

شرعی احکام کے مآخذ عقل کے منافی نہیں ہیں، کیونکہ شریعت میں ان کو اس لیے بنیاد بنایا گیا ہے کہ ان سے احکام معلوم اور مستنبط کیے جائیں۔ اگر یہ عقل کے خلاف ہوں تو ان کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ استقرا یعنی مآخذ کے عام جائزے سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ یہ مآخذ عقل کے تقاضے کے مطابق ہیں، اس طرح کہ سلیم عقلیں ان کو قبول کرتی اور ان کے تقاضے کے سامنے سر تسلیم خم کرتی ہیں[2]۔

۱۴۲۔ مآخذ احکام کی مختلف قسمیں

ان مآخذ کو مختلف زاویوں سے دیکھا گیا ہے اور اس اعتبار سے ان کو مختلف قسموں میں بانٹا گیا ہے۔ یعنی جس زاویے سے ان کو دیکھا گیا ویسے ہی ان کو تقسیم کیا گیا ہے۔ ذیل میں ہم ان قسموں میں سے صرف دو قسموں کو بیان کرتے ہیں:

۱۔ الإحكام في أصول الأحكام ۳: ۱۱

۲۔ الموافقات ۳: ۲۷-۲۸

پہلی قسم: اتفاق واختلاف کے اعتبار سے ان مآخذ کی اگر تقسیم کی جائے تو مندرجہ ذیل انواع بنتی ہیں:

اول: وہ مآخذ ہیں جن پر تمام مسلمان ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے۔ اس میں قرآن مجید اور سنت شامل ہیں۔

دوم: وہ مآخذ جن پر جمہور امت یعنی مسلمانوں کی اکثریت کا اتفاق ہے۔ یہ اجماع اور قیاس ہیں۔ اجماع کو معتزلہ میں سے نظام اور بعض خوارج تسلیم نہیں کرتے[1] اور قیاس کی مخالفت شیعہ[2] اور اہل ظاہر[3] نے کی ہے۔

سوم: وہ مآخذ ہیں جن میں علما کا اختلاف ہے، یہاں تک کہ جمہور علما جو قیاس کے قائل ہیں ان کا بھی ان میں اختلاف ہے۔ وہ مآخذ یہ ہیں: عرف، استصحاب، استحسان، مصالح مرسلہ، پہلے کی شریعتیں، (شرائع من قبلنا) کسی ایک صحابی کا مسلک (مذہب صحابی وغیرہ)۔ بعض علما نے ان کو تشریع احکام کا مستقل ماخذ مانا ہے، بعض نے نہیں۔

دوسری قسم: نقل اور رائے کی طرف رجوع کے اعتبار سے مآخذ کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: نقلی و عقلی

اول: مآخذ نقلیہ: یہ کتاب وسنت ہیں۔ ان میں اجماع، مذہب صحابی (کسی مسئلے میں انفرادی طور پر ایک صحابی کا فتویٰ) اور ہم سے پہلے کی شریعتوں کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ یہ ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو ان کو ماخذ سمجھتے ہیں اور ان کو تشریع اسلامی کا ماخذ مانتے ہیں۔ مآخذ کی اس قسم کو اس لیے نقلی کہتے ہیں کہ شارع کی طرف سے جو امور منقول ہیں ان میں صرف انہی کی پیروی کی جاتی ہے۔ اس میں رائے یا فکر و نظر کا اعتبار نہیں۔ ان کو تعبدی کہتے ہیں۔

دوم: عقلی مآخذ: یہ وہ مآخذ ہیں جن کا مرجع غور و فکر اور عقل و رائے ہے۔ ان میں بنیادی ماخذ قیاس ہے اور اس میں استحسان، مصالح مرسلہ اور استصحاب کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ مآخذ کی اس مستقل نوع کو عقلی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں احکام غور و فکر اور عقل ورائے کے استعمال سے معلوم کیے جاتے ہیں یہ احکام براہ راست شارع سے منقول نہیں ہوتے۔

ہم نے اوپر جو تقسیم بیان کی ہے وہ اصل مآخذ کے اعتبار سے ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ماخذ مستقل حیثیت رکھتا ہے، لیکن شرعی حکم پر ان سے استدلال کرنے کے اعتبار سے ان دونوں قسموں میں سے ہر قسم ایک دوسرے کی محتاج ہے۔ کیونکہ شارع سے جو امور منقول ہیں ان میں غور و فکر ضروری ہے اور عقل کا استعمال ناگزیر ہے کیونکہ

۱۔ محمد زفزاف، مذكرات في أصول الفقه، ص ۶۳

۲۔ سید علی تقی حیدری، أصول الاستنباط ۲: ۲۵۸

۳۔ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ۷: ۵۳

عقل ان احکام کے سمجھنے کا ایک آلہ اور ذریعہ ہے۔ اسی طرح رائے پر مبنی تعبیر اسی وقت درست سمجھی جائے گی جب اس میں نقل سے استناد کیا گیا ہو کیونکہ عقل مجرد کا تشریع احکام میں کوئی دخل نہیں۔ *

۱۴۳۔ تمام مآخذ کا مرجع اور بنیاد: قرآن مجید

ہم اوپر یہ بتا چکے ہیں کہ مآخذ کی دو قسمیں ہیں: نقلی و عقلی: اگر ہم غور کریں تو یہ معلوم ہو گا کہ اسلامی شریعت کے مآخذ کتاب و سنت تک محدود ہیں، کیونکہ شریعت کے یہ مآخذ محض عقل کی بنیاد پر ثابت نہیں، بلکہ یہ قرآن و سنت سے ثابت ہیں، اس لیے کہ ان مآخذ پر انحصار کے درست ہونے کے دلائل انہی سے ثابت ہیں۔ اس لحاظ سے قرآن و سنت دو جہتوں سے ان کا مرجع اور ان کے لیے سند قرار پاتے ہیں:

اول: یہ دونوں مآخذ تفصیلی (جزئی و فرعی) احکام بتلاتے ہیں، جیسے زکاۃ، خرید و فروخت، تعزیرات وغیرہ سے متعلق احکام۔

دوم: یہ دونوں مآخذ بنیادی قواعد و اصول کی نشان دہی کرتے ہیں جن پر تفصیلی اور اجمالی احکام کا انحصار ہے، مثلاً ان سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع حجت ہے اور احکام کے لیے ایک بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی طرح قیاس اور پہلے کی شریعتیں وغیرہ۔ ان سب کے بارے میں اصول و قواعد ہمیں انہی دونوں ماخذوں سے ملتے ہیں۔

اس کے بعد یہ بات جاننی چاہیے کہ سنت کی بنیاد بھی قرآن مجید ہے اور یہ دو لحاظ سے ہے:

اول: سنت پر عمل: اس پر انحصار اور اس سے احکام کا استنباط، ان سب باتوں کا ہمیں قرآن مجید ہی نے بتلایا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء۴: ۵۹] (ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور ان کی بھی جو تم میں سے صاحب حکم ہوں)۔

قرآن مجید میں بکثرت یہ حکم ملتا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو۔ اس کی تکرار اس کا واضح ثبوت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا عمومی طور پر حکم دیا گیا ہے۔ خواہ آپ وہ حکم دیں جو قرآن مجید میں ہے اور خواہ وہ حکم دیں جو اس میں موجود نہیں ہے۔ ایسی دوسری آیتیں بھی اس مفہوم کو بتلاتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر۵۹: ۷] (رسول تم کو جو کچھ دیں اسے لے لو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ)۔

---

* الموافقات ۳: ۴۱

دوسری آیت ہے: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور ۲۴: ۶۳] (اس لیے جو اس کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کو اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ ان پر کوئی آفت آپڑے یا ان پر کوئی دردناک عذاب نازل ہو جائے)۔

دوم: سنت قرآن کریم کی تشریح اور اس کے معانی و مطالب کو واضح کرنے کے لیے آئی ہے۔ اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل ۱۶: ۴۴] (آپ پر بھی ہم نے ہی یہ قرآن نازل کیا ہے تاکہ جو احکام لوگوں کے لیے نازل کیے گئے ہیں وہ آپ ان کے روبرو خوب کھول کر بیان کر دیں)۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدۃ ۵: ۶۷] (اے پیغمبر جو کچھ آپ کے رب کی طرف سے آپ پر نازل کیا گیا ہے اسے سب لوگوں تک پہنچا دیجیے)۔ پہنچانے میں قرآن مجید کے الفاظ اور اس کے مطالب دونوں کو پہنچانا شامل ہے۔ لہٰذا سنت قرآن مجید کی توضیح کرتی ہے، اس کے مطالب کی تشریح کرتی ہے، اس کے مجمل احکام کی تفصیل کرتی ہے، جیسا کہ سنت کی بحث میں آگے اس بات کو تفصیل سے بیان کریں گے۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب یعنی قرآن مجید اصل الاصول ہے۔ یعنی ان سارے مآخذ کی بنیاد ہے، ان سب مآخذوں کا ماخذ ہے اور یہ سب مآخذ اسی کی طرف لوٹتے ہیں۔ *

۱۴۴۔ اسلامی فقہ کے مآخذ کی ترتیب

اس سے پہلے ہم دونوں قسم کے مآخذ بیان کر چکے ہیں، وہ جن پر سب کا اتفاق ہے اور وہ جن میں علمائے اصول کا اختلاف ہے۔ ہم یہ بات بھی کہہ چکے ہیں کہ قرآن مجید ہی سارے مآخذ کا مرجع اور سب کی اصل اور بنیاد ہے۔ اس لیے یہ بات بدیہی ہے کہ جب ہم کسی شرعی حکم کو معلوم کرنے کا ارادہ کریں گے تو قرآن مجید ہی کی طرف سب سے پہلے رجوع کرنا ہوگا۔ اگر اس میں کوئی حکم نہ ملے تو پھر سنت کی طرف رجوع کرنا ہوگا، کیونکہ سنت قرآن مجید کے احکام کی وضاحت اور اس کے مطالب کی تشریح کرتی ہے۔ اس لیے یہ بات بھی ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں کسی مسئلے کے بارے میں حکم نہ ملنے کی صورت میں ہمیں سنت کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اگر سنت میں بھی حکم نہ ملے تو اجماع کی طرف رجوع کرنا چاہیے، کیونکہ اجماع کی سند قرآن مجید یا سنت کی کوئی نص ہوتی ہے۔ اگر اس مسئلے میں اجماع بھی موجود نہ ہو تو قیاس کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا۔

---

* ایضاً ۳: ۴۲- ۴۳

ان مآخذ کی طرف رجوع کرنے، اور ان سے احکام کا استخراج کرنے کے لحاظ سے ان میں اسی کے مطابق ترتیب ہو گی: اول قرآن مجید، اس کے بعد سنت، اس کے بعد اجماع اور سب سے آخر میں قیاس۔ جو فقہا اجماع و قیاس کی حجیت کے قائل ہیں اور ان کو قرآن و سنت کے علاوہ تشریع احکام کا مآخذ سمجھتے ہیں، ان سب کا اس ترتیب پر اتفاق ہے۔ جمہور فقہا نے جس ترتیب کو اختیار کیا ہے اس کی تائید بہت سے آثار سے ہوتی ہے:

۱۔ رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن روانہ کرتے وقت فرمایا: اگر تمہارے پاس فیصلے کے لیے کوئی مسئلہ پیش ہو گا تو اس کا کس طرح فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا۔ میں اللہ کی کتاب سے اس کا فیصلہ کر دوں گا۔ آپ نے فرمایا: اگر تمہیں اس میں حکم نہ ملا تو کیا کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں رسول ﷺ کی سنت سے فیصلہ کروں گا۔ پھر جب آپ نے دریافت کیا: اگر تمہیں رسول اللہ کی سنت سے بھی حکم نہ ملا تو کیا کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔ نبی کریم ﷺ نے ان کے سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا: "تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے اللہ کے رسول کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے[۱]۔"

اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو قرآن و سنت میں حکم نہ ملنے کی صورت میں اپنی رائے سے اجتہاد کرنے کی تائید فرمائی۔ قیاس رائے سے اجتہاد ہی کی ایک قسم ہے۔

۲۔ میمون بن مہران روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سامنے جب کسی مقدمے کے سلسلے میں فریقین پیش ہوتے تو اس کے فیصلے کے لیے پہلے وہ قرآن مجید میں حکم دیکھتے۔ اگر قرآن مجید میں انہیں کوئی ایسا حکم مل جاتا جس سے وہ اس مقدمے کا فیصلہ کر سکتے تو اس کا فیصلہ کر دیتے۔ قرآن مجید میں انہیں ایسا کوئی حکم نہ ملتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں تلاش کرتے۔ اگر اس میں انہیں کوئی ایسا حکم مل جاتا جس سے وہ فیصلہ کر سکتے تو اس سے فیصلہ کر دیتے۔ اگر اس سے بھی عاجز رہتے تو ممتاز لوگوں کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ کرتے۔ اگر رائے و مشورہ کے بعد وہ کسی چیز پر متفق ہو جاتے تو اس کے مطابق فیصلہ دیتے۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب بھی ایسا ہی کرتے تھے[۲]۔

۱۔ شیبانی، ابن الدیبع، تیسیر الوصول ۴: ۵۵

۲۔ إعلام الموقعین ۱: ۵۱

۳۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے کوفہ کے قاضی شریح سے کہا: "پہلے اللہ کی کتاب سے فیصلہ کرو۔ اگر اس میں تمہیں حکم نہ ملے تو اس فیصلے کی بنیاد پر فیصلے دو جو رسول اللہ ﷺ نے دیا ہو۔ یعنی آپ کی سنت کی روشنی میں۔ اگر تمہیں وہاں بھی حکم نہ ملے تو اس فتوے کے مطابق فیصلہ کرو جو تمہیں ہدایت یافتہ ائمہ کی طرف سے حاصل ہو۔ اگر تمہیں ان سے بھی نہ ملے تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو اور علما اور نیک لوگوں سے مشورہ کرو۔[1]" عبداللہ بن مسعودؓ بھی ایسا ہی کہا کرتے تھے۔[2]

تاہم مآخذ آپس میں ملتے جلتے ہیں۔ قرآن مجید میں حکم ملنے کے بعد بھی ہمیں اس کی تشریح کے لیے سنت اور اجماع کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اسی طرح سنت، اجماع یا قیاس سے حکم معلوم کرنے کے بعد بھی ہمیں قرآن مجید سے اس کے بارے میں راہنمائی حاصل کرنی ہوگی۔

۱۔ ایضاً: ۱۷۱

۲۔ ایضاً: ۵۲

فصل اول

پہلا ماخذ

قرآن مجید

۱۴۵۔ قرآن مجید کی تعریف اور اس کی حجیت

قرآن مجید کسی تعارف سے بالاتر ہے۔ اس کے باوجود علماے اصول نے اس کی تعریف کا اہتمام کیا ہے اور اس کی مختلف تعریفیں بیان کی ہیں۔ ان میں سے ہر شخص کی یہ کوشش رہی کہ اس کی تعریف جامع ومانع ہو[۱]۔ انہی تعریفوں میں سے قرآن مجید کی ایک تعریف یہ ہے: القرآن هو الكتاب المنزل على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة (قرآن مجید وہ کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اللہ کے رسول محمد ﷺ پر نازل ہوئی، جو مصحفوں میں لکھی ہوئی ہے اور ہم تک کسی شک وشبہہ کے بغیر تواتر کے ساتھ نقل در نقل ہو کر پہنچی ہے)[۲]۔

مسلمانوں کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن مجید تمام لوگوں کے لیے حجت ہے اور یہ کہ قانون کا یہ سب سے پہلا ماخذ ہے، بلکہ یہ تمام انسانوں پر حجت ہے۔ اس کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونے کی دلیل اس کا اعجاز ہے جس کی تفصیل تھوڑی دیر کے بعد آئے گی۔ قرآن مجید کے اعجاز کے سبب جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اس کا کلام ہے تو سب پر اس کی پیروی واجب ہو گی۔

۱۴۶۔ قرآن مجید کی خصوصیات

اول: یہ اللہ کا کلام ہے جو اس کے رسول حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے۔ اس قید سے دوسری آسمانی کتابیں جیسے انجیل، تورات، وغیرہ قرآن میں شامل نہیں سمجھی جائیں گی، کیونکہ وہ حضرت محمد ﷺ پر نازل نہیں ہوئیں۔

۱۔ ان تعریفوں کے لیے ملاحظہ ہو: ازمیری، حاشية مرآة الأصول ۱: ۸۶- ۸۷؛ آمدی، الإحكام ۱: ۲۲۸؛ شرح مرقاة الوصول ۱: ۹۳- ۹۶؛ صدرالشریعۃ، توضيح وتلويح ۱: ۳۶؛ غزالی، المستصفى ۱: ۶۵

۲۔ أصول البزدوي ۱: ۲۱- ۲۳

دوم: قرآن الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ اس کے الفاظ عربی زبان میں اترے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف۴۳: ۳] (ہم نے اس کو عربی زبان کا قرآن بنایا ہے)۔ اس لیے قرآن میں عربی کے علاوہ ایک لفظ نہیں۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں پورا قرآن مجید عربی میں نازل ہوا اور قرآن میں عربی کے علاوہ کوئی چیز نہیں۔ اس بنا پر احادیث قرآن میں شامل نہیں کیونکہ ان کے الفاظ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں۔ اگرچہ ان کے مضامین و مطالب اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی خفی آپ پر نازل ہوئے ہیں۔ اسی طرح قرآن مجید کی تفسیر بھی قرآن میں داخل نہیں اگرچہ وہ عربی زبان میں ہو۔ ایسے ہی عربی سے دوسری زبانوں میں قرآن مجید کا ترجمہ قرآن مجید نہیں سمجھا جائے گا اور نہ یہ ترجمہ قرآن مجید میں شامل ہے۔

سوم: یہ تواتر کے ساتھ نقل در نقل ہو کر ہم تک پہنچا ہے۔ تواتر کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس کو ہم تک پہنچایا ہے ان کے بارے میں یہ وہم بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ جھوٹ پر اکٹھے اور متفق ہو گئے ہوں۔ کیونکہ ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ان کے مقامات ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اور جن لوگوں سے انہوں نے اسے نقل کیا ہے وہ بھی انہی کی طرح تعداد میں بہت تھے اور ایک دوسرے سے الگ رہتے تھے۔ ہمارے دور سے لے کر آنحضرت ﷺ کے دور تک یہ سلسلہ ایسے ہی رہا اور آپ کے زمانے سے لے کر ہمارے زمانے تک قرآن مجید اسی طرح نقل ہوتا چلا آیا ہے۔ چنانچہ دور اول میں اس کو جو ایک دوسرے تک پہنچایا گیا ہے وہ اس کے آخر دور میں پہنچانے کی طرح ہے۔ درمیانی دور میں جو اس کو نقل کیا گیا وہ پہلے اور آخری دور میں نقل کرنے کی طرح ہے[1]۔

اس بنا پر قرآن مجید کی جو قراءتیں تواتر کے ذریعے کے سوا منقول ہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں۔ مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کی آیت: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرۃ۲: ۱۹۶] کے آخر میں ﴿مُتَتَابِعَات﴾ کے لفظ کا اضافہ کیا۔ اس قراءت کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی رائے کے مطابق لفظ ﴿مُتَتَابِعَات﴾ (مسلسل) لفظ ﴿ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ (تین دن) کی تفسیر ہے[2]۔ اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ قسم توڑنے کی صورت میں جو شخص دس مسکینوں کو کھانا نہ کھلا سکے، نہ کپڑا پہنا سکے، وہ تین دن روزہ رکھے۔ ابن مسعودؓ نے گویا اس کی تشریح کرتے ہوئے لفظ ﴿مُتَتَابِعَات﴾ بڑھا دیا۔ جس سے ان کا مقصد ان تین دن کی وضاحت کرنا تھا۔

۱۔ أصول البزدوي ۱: ۲۸۲

۲۔ المستصفى ۱: ۵۹

چہارم: قرآن مجید کسی بھی اضافے یا کمی سے محفوظ ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر ۱۵: ۹] (بلاشبہ ہم نے قرآن کو نازل کیا ہے اور یقیناً ہم ہی اس کے محافظ ہیں)۔ اس لیے اس میں اب تک کوئی کمی و بیشی نہیں ہو سکی۔ کسی مخلوق میں یہ طاقت نہیں کہ اس میں کوئی چیز بڑھا سکے یا کم کر سکے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کی خود ذمہ داری لی ہے۔ جس کی حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ نے لی ہو۔ اس تک محض کھیل کرنے والے اور فساد کرنے والوں کا ہاتھ نہیں پہنچ سکتا۔

پنجم: قرآن مجید معجز ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کے سارے انسان قرآن کریم جیسا کلام پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ قرآن مجید نے اپنے مخالف عربوں کو اس جیسا کلام پیش کرنے کا چیلنج کیا تھا لیکن وہ اس سے عاجز رہے۔ یہ قرآن کے معجز ہونے کا ثبوت ہے۔ اس کے بعد صرف دس سورتیں پیش کرنے کے لیے چیلنج کیا، اس سے بھی وہ عاجز رہے۔ آخر میں صرف ایک سورت بنانے کے لیے دعوت دی اس سے بھی وہ عاجز رہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الاسراء ۱۷: ۸۸] (آپ فرما دیجیے کہ اگر تمام انسان اور جنات اس کے لیے جمع ہو جائیں کہ اس جیسا قرآن بنا لائیں تو بھی اس جیسا قرآن نہ لا سکیں گے، خواہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ بن جائیں)۔

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الھود ۱۱: ۱۳] (کیا یہ یوں کہتے ہیں کہ قرآن کو پیغمبر نے از خود بنا لیا ہے، آپ فرما دیجیے اچھا تو تم بھی اس قرآن جیسی سورتیں بنائی ہوئی لے آؤ اور اللہ کے سوا جس جس کو تم بلا سکتے ہو بلا لو اگر تم اپنے دعوے میں سچے ہو)۔

تیسری آیت میں فرمایا: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۳- ۲۴] (اگر واقعی تمہیں اس کتاب کی نسبت جو ہم نے اپنے بندے یعنی حضرت محمدؐ پر نازل کی ہے کچھ شک ہو تو تم اس جیسی ایک چھوٹی سی سورت ہی بنا کر لے آؤ، اور تم اللہ کے سوا اپنے تمام مددگاروں کو بلا لو اگر تم سچے ہو اور اگر تم نے ایسا نہ کیا اور تم ہرگز ایسا نہ کر سکو گے تو پھر اس آگ سے ڈرتے رہو جس کا ایندھن آدمی اور پتھر ہیں۔ وہ آگ منکروں کے لیے تیار کی گئی ہے)۔

اس دعوت مقابلہ کے باوجود جو ہمتوں کو ابھارتی ہے اور مقابلہ کے لیے آمادہ کرتی ہے، عرب اس مقابلے سے عاجز رہے۔ حالانکہ اس مقابلے کا محرک موجود تھا اور مقابلہ کرنے کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں تھی۔ جہاں تک اس کے محرک کے وجود کا تعلق ہے تو یہ بات سب ہی جانتے ہیں کہ عرب نبی کریم ﷺ کی دعوت کو جھٹلانے کے لیے دل وجان سے خواہش مند تھے۔ اگر وہ اس پر قادر ہوتے تو قرآن مجید کے مقابلے میں اپنا کلام پیش کرتے اور آپ کی لائی ہوئی دعوت کو باطل کر دیتے۔ رہی یہ بات کہ ان کے سامنے مقابلے کے لیے کوئی رکاوٹ موجود نہیں تھی تو عرب عربی زبان کی فصاحت، بلاغت اور اس کی خوبیوں سے پوری طرح واقف تھے اور اس وقت انہیں حکومت واقتدار بھی حاصل تھا۔ اس کے باوجود ان کی عاجزی اور بے بسی ثابت ہوگئی تو یہ اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ قرآن مجید جو عربی زبان میں نازل ہوا وہ اللہ کی طرف سے نازل کردہ کتاب ہے اور حضرت محمد ﷺ نبی برحق ہیں۔

۱۴۷۔ اعجازِ قرآن مجید کے مختلف پہلو

قرآن کے اعجاز کے بہت سے پہلو ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ اس کی بلاغت جس نے سارے عرب کو حیرت میں ڈال دیا اور ان کو اس طرح حیران و ششدر کر دیا کہ ایسی بلاغت انہوں نے کلام عرب میں اس سے پہلے کبھی نہ دیکھی تھی، نہ نثر میں، نہ نظم میں۔ قرآن مجید کے تمام حصوں میں یہ بلاغت یکساں طور پر پائی جاتی ہے، حالانکہ جگہ جگہ موضوعات بدلتے ہیں۔ اور مختلف مسائل میں ہر مسئلے کے مطابق احکام بیان ہوتے ہیں اور اس کے باوجود کہ یہ سب مضامین مختلف اوقات میں نازل ہوئے ہیں۔

۲۔ مستقبل میں جن واقعات کے بارے میں قرآن مجید نے پیشین گوئی کی تھی وہ بالفعل اسی طرح رونما ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿الم. غُلِبَتِ الرُّومُ. فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ. فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم ۳۰: ۱- ۴] (الم۔ اہل روم مغلوب ہو گئے۔ اس ملک میں جو حجاز کے متصل ہے اور وہ اپنے اس مغلوب ہونے کے بعد عنقریب پھر غلبہ حاصل کریں گے، چند برسوں میں)۔

۳۔ قرآن مجید نے بعض ایسی قوموں کے حالات بیان کیے جن کو عرب پوری طرح بھول چکے تھے، کیونکہ ان کا نام ونشان مٹ چکا تھا، اور ایسے کوئی آثار موجود نہیں تھے جو ان کا پتا بتلاتے ہوں۔ ایسی قوموں کے حالات کی طرف قرآن مجید نے اس آیت سے اشارہ کیا ہے: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ [هود ۱۱: ۴۹] (یہ واقعات غیب کی خبروں میں سے بعض خبریں ہیں جن کو ہم

آپ کی جانب وحی کے ذریعے پہنچاتے ہیں۔ ان واقعات کو ہمارے بتانے سے پہلے نہ تو آپ جانتے تھے اور نہ آپ کی قوم ان سے واقف تھی)۔

۴۔ جدید سائنس نے کائنات کے بارے میں جن حقائق کا انکشاف کیا ہے اور ان کا اس سے پہلے علم نہیں تھا قرآن مجید میں ان سے بعض حقائق کی طرف صدیوں پہلے اشارہ کر چکا تھا۔ مندرجہ ذیل آیتوں میں یہ اشارے واضح طور پر موجود ہیں: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانبیاء۲۱: ۳۰] (کیا کافروں کو یہ بات معلوم نہیں کہ آسمان و زمین دونوں بند تھے پھر ہم نے ان دونوں کو کھول دیا اور ہم نے ہر جاندار چیز کو پانی سے بنایا۔ کیا اس پر بھی یہ لوگ ایمان نہیں لاتے)۔ ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ﴾ [الحجر۱۵: ۲۲] (ہم ہی بادل کو پانی سے بھر دینے والی یعنی برساتی ہوائیں چلاتے ہیں، پھر ہم ہی آسمان کی جانب سے پانی اتارتے ہیں اور وہ تم کو پلاتے ہیں)۔

۱۴۸۔ احکام قرآن

قرآن مجید بہت سے مختلف قسم کے احکام پر مشتمل ہے۔ ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

اول: عقیدے سے متعلق احکام، جیسے اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں اور قیامت پر ایمان۔ یہ احکام عقائد سے متعلق ہیں اور علم کلام اور علم توحید کا موضوع ہیں۔

دوم: وہ احکام جن کا تعلق تہذیب نفس اور انسانی کردار کو سنوارنے سے ہے۔ ان کو اخلاقی احکام کہا جاتا ہے، کیونکہ ان کا تعلق اخلاق سے ہے۔ علم اخلاق یا تصوف میں ان احکام سے متعلق بحث کی جاتی ہے۔

سوم: وہ احکام جن کا تعلق عمل سے ہے۔ عمل میں مکلّفین کے اقوال و افعال دونوں داخل ہیں اور فقہ سے یہی مقصود ہیں۔ فقہ اور اصول فقہ کا مقصد بھی ان سے واقفیت اور ان تک رسائی ہے۔ عمل سے متعلق ان احکام کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ عبادات، جیسے نماز، روزہ وغیرہ۔ ان کا مقصد فرد کا تعلق اس کے پروردگار سے قائم کرنا ہے۔

۲۔ عبادات کے علاوہ دوسرے امور جنہیں فقہا کی اصطلاح میں معاملات کہتے ہیں۔ یہ وہ احکام ہیں جو ذاتی (پرائیوٹ) اور عمومی (پبلک لا) قانون کے دائرے میں آتے ہیں۔ ان کا مقصد فرد کا تعلق فرد کے ساتھ یا فرد کا تعلق جماعت کے ساتھ یا جماعت کا تعلق جماعت کے ساتھ منظم کرنا ہے۔ ان احکام کی تفصیل یہ ہے: *

الف۔ خاندان سے متعلق احکام یعنی عائلی قوانین: یہ احکام وہ ہیں جو اس قانون کے دائرے میں آتے ہیں جس کو جدید اصطلاح میں عائلی قوانین کہا جاتا ہے، جیسے نکاح، طلاق، اولاد، نسب، ولایت وغیرہ۔ ان احکام کا مقصد خاندان کو مضبوط بنیادوں پر قائم کرنا اور اس کے افراد کے حقوق و فرائض کو بیان کرنا ہے۔ ان احکام سے متعلق آیات کی تعداد تقریباً ۷۰ ہے۔

ب۔ وہ احکام جن کا لوگوں کے مالی معاملات سے تعلق ہے، جیسے بیع، رہن اور دیگر عقود۔ یہ احکام اس قانون کے دائرے میں شامل ہیں جن کو موجودہ اصطلاح میں دیوانی قوانین کہا جاتا ہے۔ ان احکام سے متعلق آیات کی تعداد تقریباً ۷۰ ہے۔

ج۔ قضاو شہادت اور قسم کے بارے میں احکام۔ ان کا مقصد عدالتی کارروائیوں کو منظم کرنا ہے تاکہ لوگوں کے درمیان انصاف قائم کیا جاسکے۔ یہ احکام دور حاضر کے قانون عدل میں داخل ہیں۔ ان آیات کی تعداد تقریباً ۱۳ ہے۔

د۔ جرم و سزا سے متعلق احکام: یہ اسلام کا فوجداری قانون ہے۔ ان آیات کی تعداد تقریباً ۳۰ ہے۔ ان کا مقصد لوگوں کی جان، مال اور عزت و آبرو کی حفاظت ہے۔ نیز معاشرے میں اطمینان اور سکون قائم کرنا ہے۔

ھ۔ نظام حکومت، حاکم و محکوم کے درمیان تعلق کی وسعت اور حاکم و محکوم کے حقوق و فرائض سے متعلق احکام۔ یہ احکام دور حاضر کے دستوری قانون میں داخل ہیں۔ ان امور سے متعلق آیات کی تعداد ۱۰ ہے۔

و۔ اسلامی حکومت کا دوسری حکومت کے ساتھ معاملہ، ان کے درمیان تعلقات کی حدود، زمانہ جنگ و امن میں ان تعلقات کی نوعیت اور تعلقات کے نتیجے میں مرتب ہونے والے نتائج سے متعلق احکام۔ اسی طرح ان میں وہ احکام بھی شامل ہیں جو اسلامی سلطنت میں دوسرے ملکوں کے پناہ لینے والے یا آنے والے لوگوں سے متعلق ہیں۔ ان میں سے بعض احکام تو عام بین الاقوامی قانون کے دائرے میں داخل ہیں اور بعض خصوصی (پرائیوٹ) بین الاقوامی قانون میں شامل ہیں۔ ان آیات کی تعداد تقریباً ۲۵ ہے۔

---

* عبدالوہاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ۷۰

ز۔ معاشی امور سے متعلق احکام۔ یہ احکام اسلامی سلطنت کی آمدنی، خرچ اور مال داروں کی دولت میں دوسرے افراد کے حق سے متعلق ہیں۔ ان آیات کی تعداد تقریباً ۱۰ ہے۔

۱۴۹۔ قرآن مجید میں احکام کی تفصیل

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل۱۶: ۸۹] (ہم نے آپ پر کتاب نازل کی ہے جو ہر چیز کو بیان کرنے والی ہے)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الانعام۶: ۳۸] (ہم نے کتاب میں کسی چیز کی فروگزاشت نہیں کی)۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں تمام احکام تفصیل کے ساتھ موجود ہیں لیکن یہ تفصیل دو قسم کی ہے:

پہلی قسم

قانون سازی کے عام قواعد اور اصول کا ذکر اور بعض احکام کا اجمالی بیان۔ وہ عام قاعدے اور اصول جو قانون سازی اور فروعی احکام نکالنے کی اساس ہیں، مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ شوریٰ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشوریٰ۴۲: ۳۸] (ان کے اہم کام آپس کے مشورے سے ہوتے ہیں)۔ ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران۳: ۱۵۹] (ان سے اہم کاموں میں مشورے کرتے رہا کیجیے۔)

ب۔ عدل: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل۱۶: ۹۰] (بیشک اللہ تعالیٰ انصاف کا حکم دیتا ہے)۔ ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء۴: ۵۸] (اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانت والوں کی امانتیں ان کو ادا کردو اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو)۔

ج۔ قرآن مجید میں ایک اصول یہ بتایا گیا ہے کہ انسان کا اپنے جرم پر مؤاخذہ ہوگا، دوسرے کے گناہ کی اس پر کوئی ذمہ داری نہیں۔ ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الفاطر۳۵: ۱۸] (کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)۔

د۔ سزا جرم کی مقدار کے مطابق دی جانی چاہیے۔ ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشوریٰ۴۲: ۴۰] (برائی کی پاداش اسی برائی کی مثل ہے)۔

ھ۔ بغیر حق کے دوسرے کا مال لینا حرام ہے۔ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرۃ۲: ۱۸۸] (تم ناجائز طور پر ایک دوسرے کا مال نہ کھاؤ اور نہ ان مالوں کو اس غرض سے حکام تک پہنچاؤ کہ لوگوں کے مالوں کا ایک حصہ ناحق ظلم سے کھا جاؤ اور تم کو معلوم بھی نہ ہو)۔

و۔ ہر ایسے کام پر تعاون کرنا جس میں امت کی بھلائی اور امت کا نفع ہو۔ ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدۃ۵: ۲] (پرہیز گاری کے کاموں میں ایک دوسرے کی آپس میں مدد کرو اور گناہ اور ظلم کے کاموں پر ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

ز۔ معاہدہ کے بعد جو ذمہ داری عائد ہوتی ہو اس کو پورا کرنا۔ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدۃ۵: ۱] (اے ایمان والو! قول و قرار (معاہدوں) کو پورا کرو)۔

ح۔ احکام میں تنگی و مشقت نہیں۔ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج۲۲: ۷۸] (دین کے بارے میں تم پر کسی قسم کی تنگی نہیں کی)۔

ط۔ ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں۔ ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرۃ۲: ۱۷۳] (کوئی شخص اگر بے بس ہو جائے بشرطیکہ نہ تو وہ طالب لذت ہو اور نہ حد سے بڑھنے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں)۔

وہ احکام جن کا قرآن مجید میں اجمالی ذکر ہے، اور تفصیل بیان نہیں کی گئی ان میں سے چند یہ ہیں:

زکاۃ کا حکم: ارشاد باری تعالیٰ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبہ۹: ۱۰۳] (اے نبی آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ (زکاۃ) لیجیے)۔

قصاص کا حکم: ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرۃ۲: ۱۷۹] (اے صاحبان عقل اس حکم قصاص میں تمہاری زندگی اور بقا ہے)۔ دوسری جگہ ارشاد باری ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرۃ۲: ۱۷۸] (اے ایمان والو! مقتولین کے بارے میں تم پر قصاص لازم کیا گیا ہے)۔ قرآن مجید نے قصاص کی شرائط بیان نہیں کی ہیں لیکن یہ شرائط سنت نے بیان کی ہیں۔

سود اور خرید و فروخت کے احکام: سود اور خرید و فروخت کے احکام بھی مجمل ہیں، چنانچہ ارشاد ہے: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرۃ۲: ۲۷۵] (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔ سنت نے جائز طریقے سے خرید و فروخت کے احکام تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ سود جو قرآن میں حرام بتایا گیا ہے اس کی شرائط اور قسمیں سنت نے بیان کیں۔

قرآن مجید کے احکام کی یہ قسم اجمالی ہے اور قرآن مجید میں اکثر و بیشتر ایسے ہی احکام ہیں۔ قرآن مجید میں عام قاعدوں اور اصولوں کی شکل میں احکام بیان کرنے میں یہ حکمت ہے کہ نئے نئے واقعات رونما ہونے کی صورت میں ان میں وسعت باقی رہے اور ہمیشہ کے لیے ان میں کسی طرح کی تنگی نہ ہو۔

دوسری قسم

یہ وہ احکام ہیں جن کی تفصیلات اور جزئیات بھی قرآن مجید میں بیان کی گئی ہیں۔ ایسے احکام قرآن مجید میں بہت تھوڑے ہیں۔ ان میں میراث کی مقدار اور حصوں کی تفصیلات سے متعلق احکام ہیں، حدود میں بعض سزاؤں کی مقدار سے متعلق احکام ہیں۔ طلاق کی کیفیت اور اس کی تعداد سے متعلق احکام ہیں۔ زوجین کے درمیان لعان اور جن عورتوں سے نکاح حرام ہے اور ایسے ہی دیگر امور سے متعلق تفصیلی احکام ہیں۔

۱۵۰۔ احکام بیان کرنے میں قرآن کا اسلوب

احکام بیان کرنے میں قرآن کے مختلف اسلوب ہیں جو اس کی بلاغت اور اس کے اعجاز و ہدایت اور راستہ دکھانے والی کتاب ہونے کا تقاضا ہے۔ وہ احکام کو اس طرح پیش کرتا ہے جس سے انسان میں اطاعت اور تابعداری کا شوق پیدا ہوتا ہے اور مخالفت و سرکشی سے نفرت ہوتی ہے۔ اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ جو چیزیں فرض ہیں ان کی فرضیت کو امر کے صیغے سے بیان کرتا ہے، مثلاً ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلهِ﴾ [الطلاق۶۵: ۲] (خالص اللہ کے لیے ٹھیک ٹھیک گواہی دو) یا اس کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ وہ مخاطبین پر فرض کی گئی ہے جیسے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرۃ۲: ۱۸۳] (اے ایمان والو! جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر روزہ فرض کیا گیا تھا اسی طرح تم پر بھی روزہ رکھنا فرض کیا گیا ہے تاکہ تم پرہیز گار بن جاؤ)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ [البقرۃ۲: ۱۷۸] (تم پر قصاص لازم کیا گیا ہے)۔ بعض اوقات ان کاموں کا ذکر جو فرض ہیں ان کے کرنے والے کے لیے اچھا بدلہ اور ثواب بیان کر

کے کرتا ہے، جیسے: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ﴾ [النساء۴: ۱۳] (جو شخص اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی فرماں برداری کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کو باغات میں داخل کرے گا)۔

جو چیزیں حرام ہیں ان کو کبھی وہ نہی کے صیغے کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [انعام۶: ۱۵۱] (کسی ایسے شخص کو قتل نہ کرو جس کے قتل کو اللہ نے حرام کیا ہو، مگر ہاں کسی حق شرعی کی بنا پر)۔ ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرۃ۲: ۱۹۵] (اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو)۔ اور کبھی اس کے کرنے پر دھمکی اور اس کے نتیجے میں ملنے والی سزا کو بیان کرتا ہے۔ جیسے: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامٰى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء۴: ۱۰] (بلاشبہ جو لوگ بغیر کسی حق شرعی کے یتیموں کا مال کھاتے ہیں تو اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں اور وہ عنقریب دہکتی ہوئی آگ میں داخل ہوں گے)۔ ایک اور جگہ فرمایا:
﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾ [النساء۴: ۱۴] (جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اللہ کی مقررہ حدود سے تجاوز کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کو آگ میں داخل کرے گا)۔

اس لیے ہر اس شخص کے لیے جو قرآن مجید سے احکام کو مستنبط کرنا چاہتا ہے ضروری ہے کہ قرآن مجید میں ان مختلف اسلوبوں یا اس کے احکام کے بیان کرنے کی کیفیت اور ان چیزوں کو سمجھے جو نصوص کے ساتھ ملی ہوئی ہیں اور وہ وجوب، حرمت اور اباحت کو بتلاتی ہیں۔ اس بارے میں چند نفع مند قاعدے اور ضابطے مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اگر فعل میں صیغہ وجوب یا استحباب کے لیے استعمال ہوا ہو، یا قرآن مجید میں کسی فعل کا ذکر ہوا ہو اور اس کے ساتھ اس کی تعریف، اس سے محبت، یا اس کے کرنے والے کی تعریف مذکور ہو، یا اس کے کرنے والے کے لیے اچھے بدلے اور ثواب کا ذکر ہو، ان تمام صورتوں میں اس فعل کا حکم فرضیت کا ہوگا یا استحباب کا۔

۲۔ اگر کسی فعل کا صیغہ اس بات کو بتلائے کہ شارع نے اس فعل کو چھوڑنے کا مطالبہ کیا ہے، یا اس سے دور رہنے کو کہا ہے، یا کسی فعل یا اس کے کرنے والے کی مذمت کی گئی ہو، یا یہ کہا گیا ہو کہ اس فعل کا ارتکاب عذاب، اللہ کے غصے، اس کی ناراضگی یا دوزخ میں جانے کا سبب ہوگا، یا اس کے کرنے والے پر لعنت بھیجی گئی ہو، یا کسی فعل کو گندہ، نافرمانی، یا شیطان کا عمل بتایا گیا ہو، یا اس کے مرتکب کے بارے میں یہ کہا گیا ہو کہ وہ جانور ہے یا شیطان ہے یا اس طرح کے فقرے استعمال کیے گئے ہوں، ان تمام صورتوں میں اس فعل کا حکم حرمت یا کراہت کا ہے۔ یعنی اس فعل کا کرنا حرام یا مکروہ ہے۔

۳۔ اگر فعل میں کوئی ایسا لفظ استعمال کیا گیا ہو جو حلال ہونے کو بتلائے، یعنی لفظ حلال اس میں موجود ہو یا اجازت دی ہو یعنی لفظ اذن اس میں موجود ہو، یا تنگی (حرج) یا گناہ (جناح) کی اس میں نفی کی گئی ہو، یا جو کسی چیز کو حرام بتاتا ہو اس کی سختی سے تردید اور انکار کیا گیا ہو، اور اسی طرح کی بعض دوسری صورتوں میں اس فعل کا حکم اباحت ہوگا۔ یعنی اس فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا۔

احکام پر قرآن مجید کی دلالت

۱۵۱۔ ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ قرآن قطعی الثبوت ہے۔ یعنی قرآن مجید کا اپنی اصل شکل میں ہم تک پہنچنا قطعی اور یقینی ہے، اس میں شک وشبہہ کی گنجائش نہیں کیونکہ یہ ہم تک تواتر کے ساتھ پہنچا ہے اور جو چیز تواتر سے پہنچتی ہے اس کی صحت نقل کا بھی حکم قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے احکام بھی قطعی الثبوت ہوتے ہیں۔ لیکن قرآن مجید کی احکام پر دلالت کبھی قطعی ہوتی ہے کبھی ظنی۔ قطعی اس وقت ہوتی ہے جب لفظ میں صرف ایک ہی معنی کا احتمال ہو، اس حالت میں حکم پر لفظ کی دلالت قطعی ہوتی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء۴: ۱۲] (تمہیں اپنی بیویوں کے ترکے میں سے جو وہ چھوڑ مریں نصف مال ملے گا بشرطیکہ ان کی کوئی اولاد نہ ہو۔ پھر اگر ان کی کوئی اولاد ہو تو تمہیں ان کے ترکے کا ایک چوتھائی ملے گا۔ یہ آدھا یا چوتھائی اس وصیت کو جو انہوں نے کی ہو پورا کرنے یا کچھ قرض ہو تو اس کے ادا کرنے کے بعد ملے گا)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور۲۴: ۲] (زناکار عورت اور زناکار مرد ہر ایک کو ان دونوں میں سے سو سو کوڑے مارو)۔

ان آیتوں میں آدھا، چوتھائی اور سو کے الفاظ اپنے مفہوم میں قطعی الدلالت ہیں۔ یعنی ان کا مفہوم سوائے ایک کے دوسرا نہیں ہو سکتا اور وہ آیت میں مذکور رہے۔

جب کسی لفظ میں ایک سے زیادہ معنیٰ کا احتمال ہو تو اس لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر ظنی ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے اس لفظ کی حکم پر دلالت بھی ظنی ہوگی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرۃ۲: ۲۲۸] (جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روک کے رکھیں)۔ لفظ قروء میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد طہر ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد حیض ہوں۔ اس احتمال کے ساتھ اس آیت کی اپنے حکم پر دلالت ظنی ہوگی نہ کہ قطعی۔

فصل دوم

دوسرا ماخذ

سنت

۱۵۲۔ سنت کی تعریف

لغت میں سنت کے معنی کچھ اور ہیں، فقہا کی اصطلاح میں کچھ اور ہیں اور علمائے اصول کے نزدیک کچھ اور۔ لغت میں سنت اس راستے یا طریقے کو کہتے ہیں جس پر لوگ چلنے کے عادی ہوں، مداومت اور پابندی کے ساتھ اس پر چلتے ہوں اور ان کا کوئی فعل اس کے تقاضے کے مطابق بار بار کیا جاتا ہو۔

ذیل کی آیت میں لفظ سنت اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾ [الاحزاب ۳۳: ۶۲] (اللہ تعالیٰ کا یہی دستور ان لوگوں میں جاری رہا جو ان سے پہلے ہو گزرے ہیں اور آپ اللہ کے دستور میں کسی قسم کا ردوبدل نہ پائیں گے)۔

جب لفظ سنت کی نسبت کسی انسان کی طرف کی جاتی ہے تو اس سے مراد وہ طریقہ ہوتا ہے جس کو وہ تمام افعال میں جو اس سے صادر ہوتے ہیں لازم سمجھتا ہو اور ان پر مداومت کرتا ہو، اس کا تعلق خواہ ان کاموں سے ہو جن کے سبب اس کی تعریف کی جاتی ہو یا ان سے ہو جن کے سبب اس کی مذمت کی جاتی ہو۔

فقہا کی اصطلاح میں سنت سے مراد، جیسا کہ بعض علما نے کہا ہے وہ نفلی عبادات ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوں، یعنی وہ عبادات جو فرض نہ ہوں۔ * لیکن کتب فقہ سے پتا چلتا ہے کہ فقہا کے نزدیک سنت کا اطلاق ان عبادات اور ان کے علاوہ ایسی تمام دوسری چیزوں پر بھی ہوتا ہے جو مندوب ہیں یعنی فرض نہیں ہیں۔ بعض فقہا کے کلام میں لفظ سنت بدعت کے مقابلے میں بھی استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص سنت پر ہے، یعنی اس کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق ہے، یا یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص بدعت پر ہے، یعنی اس کا عمل آپ کے عمل کے خلاف ہے۔

---

* إرشاد الفحول، ص۳۳؛ الإحكام في أصول الأحكام ۱: ۲۴۱

علمائے اصول کی اصطلاح میں سنت سے مراد، قرآن مجید کے علاوہ وہ قول، فعل یا سکوت ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو۔ سکوت یا تقریر کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے سامنے کوئی کام کیا جائے یا آپ کو اس کی اطلاع دی جائے اور آپ سکوت اختیار فرمائیں۔

اس اعتبار سے سنت مآخذ احکام میں سے ایک ماخذ ہے اور تشریع احکام کے سرچشموں میں سے ایک سرچشمہ ہے۔*

۱۵۳۔ سنت بحیثیت ماخذِ قانون

ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ سنت مآخذ احکام میں سے ایک ماخذ ہے اور شرعی احکام اس سے مستنبط کیے جاتے ہیں۔ اس کا ثبوت ہمیں قرآن مجید، اجماع اور عقل سے ملتا ہے۔

اول: قرآن مجید سے ثبوت

الف۔ قرآن مجید نے ہمیں یہ بات بتائی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریعی حیثیت سے جو کچھ فرماتے ہیں اس کی بنیاد وحی پر ہوتی ہے، یعنی اس کا ماخذ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى۔ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم۵۳: ۳- ۴] (نہ وہ اپنی نفسانی خواہش سے کوئی بات بنا کر کہتے ہیں۔ ان کا فرمان تو صرف وحی ہے جو ان کی طرف بھیجی جاتی ہے)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات بھی اس حیثیت سے قرآن مجید کی طرح ہیں کہ دونوں کا ماخذ وحی الٰہی ہے۔ فرق یہ ہے کہ سنت کے صرف مضمون اور معنی وحی کے ذریعے آپ کو بتلائے جاتے ہیں اور قرآن مجید کے لفظ اور معنی دونوں کو وحی کے ذریعے آپ پر نازل کیا جاتا ہے۔ قرآن مجید چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوا ہے اس لیے اس کا اتباع فرض ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کا اتباع بھی فرض ہے، کیونکہ ان کا مضمون جو کلام میں مقصود ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

ب۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم ﷺ کے ذمے یہ فرض عائد کیا کہ آپ قرآن مجید اور اس کے مجمل احکام کی تشریح کریں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل۱۶: ۴۴]

---

* حاشية الازميري ۲: ۱۹۲؛ آمدی، الإحكام ۱: ۲۴۱۔ یہ پیش نظر رہے کہ شیعہ کے نزدیک ان کے ائمہ معصومین کا قول فعل اور سکوت بھی سنت میں شامل ہے۔ ابوزہرہ، محاضرات في أصول الفقه الجعفري، ص۱۲۲

(آپ پر بھی ہم نے یہ قرآن نازل کیا ہے تاکہ جو احکام لوگوں کے لیے نازل کیے گئے ہیں وہ احکام آپ ان کے روبرو خوب کھول کر بیان کر دیں)۔

اس لیے آپ کا بیان قرآن مجید کے حکم سے استفادہ اور معانی و مضامین کی توضیح و تشریح کے اعتبار سے اس کا تکملہ ہے اور شریعت کے حکم سے استفادہ اور قرآن کا مقصد سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس حیثیت سے سنت مآخذ احکام میں سے ایک ماخذ ہو۔

ج۔ قرآن مجید میں کثرت سے ایسی نصوص موجود ہیں جو سنت کے اتباع، اس کی پابندی و پیروی، اس کے تشریع احکام کا ماخذ ہونے اور اس سے استخراج احکام کو بتلاتی ہیں۔ یہ نصوص ان سب باتوں کو جو ہم نے اوپر بیان کی ہیں طرح طرح کے انداز بیان اور مختلف الفاظ میں بیان کرتی ہیں۔ یہ نصوص رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کا حکم دیتی ہیں، آپ کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت بتلاتی ہیں اور یہ حکم دیتی ہیں کہ جب کسی مسئلے میں اختلاف ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کریں، یعنی اللہ کی کتاب قرآن مجید، اور اس کے نبی کی سنت کی طرف رجوع کریں اور یہ حکم دیتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو باتیں بتائی ہیں ان پر عمل کریں اور جن باتوں سے آپ نے منع فرمایا ہے ان سے دور رہیں۔

یہ نصوص صاف طور پر بتاتی ہیں کہ اگر کسی شخص کا دوسرے کے ساتھ اختلاف ہو اور وہ رسول اللہ ﷺ کو اس میں حکم نہ بنائے تو اس کا ایمان ختم ہو جاتا ہے۔ ان نصوص سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب کسی مسئلے میں جو فیصلہ فرما دیں تو مسلمان کو اس کے ماننے بغیر کوئی چارہ نہیں، اس کو یہ اختیار باقی نہیں رہتا کہ آپ کے اس فیصلے کو تسلیم کرے یا نہ کرے۔ یہ باتیں آپ کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والوں کو برے انجام اور دردناک عذاب سے ڈراتی ہیں۔ ان نصوص میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء۴: ۵۹] (اے ایمان والو! تم اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو اور ان کی بھی جو تم میں سے صاحب حکم ہوں۔ پھر اگر تم کسی بات میں باہمی جھگڑنے لگو تو اس بات کو اللہ کے رسول کی طرف لوٹاؤ اگر تم اللہ پر آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو)۔

۲۔ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر۵۹: ۷] (رسول تم کو جو کچھ دیں اسے لے لو اور جس سے تم کو منع کریں اس سے رک جاؤ)۔

۳۔ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء۴: ۶۵] (سو قسم ہے آپ کے رب کی وہ اس وقت تک مومن نہیں ہوں گے جب تک وہ اپنے تمام باہمی جھگڑوں میں آپ ہی کو منصف نہ بنائیں پھر جو فیصلہ آپ کر دیں اس پر اپنے دلوں میں کوئی گرانی نہ محسوس کریں اور پوری طرح آپ کے فیصلے کو تسلیم کریں)۔

۴۔ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الاحزاب۳۳: ۳۶] (کسی مومن مرد اور ایمان والی عورت کو یہ لائق نہیں کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم دیں تو پھر ان مومن مردوں اور عورتوں کو اپنے کام کا کوئی اختیار باقی نہ رہے)۔

دوم: اجماع سے ثبوت

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے دور تک تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ سنت نبوی سے احکام ثابت ہوتے ہیں، ان کا ماننا اور قبول کرنا واجب ہے، نیز اس بات پر بھی اتفاق رہا ہے کہ شرعی احکام کے جاننے اور ان کے تقاضے کے مطابق عمل کرنے کے لیے سنت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔ صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد آنے والے لوگ اس حکم میں جو قرآن میں وارد ہے اور اس میں جو سنت سے ثابت ہے کوئی فرق نہیں کرتے تھے۔ ان کی نظر میں یہ دونوں حکم واجب الاتباع ہیں کیونکہ ان کا ماخذ ایک ہی ہے اور وہ وحی الٰہی ہے۔ وہ واقعات جو اس بات پر ان کے اجماع کو بتلاتے ہیں کثیر تعداد میں ہیں اور ان کا شمار ممکن نہیں۔ ان کی چند مثالیں ہم شریعت کے مآخذ اور ان سے استدلال کی ترتیب پر گفتگو کے دوران بیان کر چکے ہیں۔

سوم: عقلی ثبوت

یہ بات دلیل قطعی سے ثابت ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسو[illegible]نے کا مطلب یہ ہے کہ آپ اللہ کی باتیں ہم تک پہنچانے والے ہیں۔ آپ کی رسالت پر ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کی اطاعت کی جائے، آپ کے حکم کے سامنے جھکا جائے اور جو احکام آپ لے کر آئے ہیں ان کو قبول کیا جائے۔ اس کے بغیر آپ پر ایمان لانے کے کوئی معنٰی نہیں۔ اللہ کے رسول کی مخالفت کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور اس کے حکم کی پیروی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

۱۵۴۔ سوال

سوال یہ ہے کہ کیا نبی کریم ﷺ سے صادر ہونے والے تمام افعال واقوال کو یہی مقام حاصل ہے؟ یعنی کیا آپ کے تمام افعال واقوال سے شرعی حکم پر استدلال ہو سکتا ہے؟ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی جانے والی ہر سنت اس قابل ہے کہ وہ تشریع احکام کا ماخذ بن سکے یا نہیں؟ ان دونوں سوالوں کا جواب دینے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ہم سنت کی قسمیں بحیثیت اس کی ماہیت یعنی ذات کے اعتبار سے بیان کریں، اس کے بعد اس کی ان قسموں پر گفتگو کریں جو اس کے ہم تک پہنچنے کے اعتبار سے کی گئی ہیں۔

۱۵۵۔ماہیت کے اعتبار سے سنت کی قسمیں

ماہیت کے اعتبار سے سنت کی تین قسمیں ہیں: ا۔ سنت قولیہ (قولی سنت) ۲۔ سنت فعلیہ (فعلی سنت) ۳۔ سنت تقریریہ (سکوتی سنت)

اول: سنت قولیہ (قولی سنت)

یہ رسول اللہ ﷺ کے وہ ارشادات (اقوال) ہیں جو مختلف موقعوں پر مختلف مقاصد کے لیے آپ نے فرمائے۔ عام طور پر انہی کو حدیث کہا جاتا ہے۔ جب یہ نام یعنی لفظ حدیث مطلقاً بولا جاتا ہے تو اس سے مقصود قولی سنت ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے سنت لفظ حدیث کے مترادف ہے۔ اگر لفظ سنت اپنے عام معنی میں بولا جائے تو حدیث اس سے خاص ہے۔ اس کے باوجود بعض علما کے نزدیک حدیث سے مراد ہر وہ قولی فعل اور تقریر (یعنی سکوت) ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو۔ اس اعتبار سے لفظ حدیث سنت کے مترادف ہے جب اس کے عام معنیٰ مراد لیے جائیں۔ اسی لحاظ سے امام بخاری نے اپنی مشہور کتاب کا نام الصحیح من الحدیث رکھا ہے۔ حالانکہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب اقوال، افعال اور تقریرات (سکوتی سنت) پر مشتمل ہے۔

قولی سنتیں کثرت سے حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں، جیسا کہ آپ نے ارشاد فرمایا: اَلْعَمْدُ قَوَدٌ[1] (قتل عمد موجب قصاص ہے)۔ دوسری حدیث ہے: لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ[2] (نہ خود نقصان اٹھاؤ، نہ دوسرے کو نقصان پہنچاؤ)۔ ایک اور حدیث میں آپ نے فرمایا: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ

ا۔ ابن ابی شیبہ، المصنف، كتاب الديات، من قال: العمد قود

۲۔ سنن ابن ماجہ، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره

فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ[1] (تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے اسے چاہیے کہ اپنے ہاتھ (طاقت) سے بدل دے۔ اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے بدل دے۔ اگر اس کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو تو دل سے برا سمجھے، یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے)۔

نبی کریم ﷺ کے اقوال اس وقت تشریع کا ماخذ ہیں جب ان سے آپ کا مقصود احکام کا بیان یا اس کی تشریع ہو، لیکن اگر وہ خالص دنیوی امور سے متعلق ہوں جن کا تشریع احکام سے کوئی تعلق نہ ہو اور نہ وہ وحی پر مبنی ہوں تو وہ مآخذ احکام میں سے کوئی ماخذ نہیں ہیں اور نہ ہی ان سے کوئی شرعی حکم مستنبط کیا جا سکتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ کھجوروں کے درختوں میں نر کے پھول کا زیرہ مادہ کے پھول پر چھڑکتے تھے جس سے پھل زیادہ آتا تھا۔ آپ نے ان کو مشورہ دیا کہ وہ ایسا نہ کریں۔ انہوں نے یہ عمل چھوڑ دیا۔ اس کے بعد جب کھجوروں میں پھل کم آیا تو آپ نے فرمایا: کھجوروں کے درختوں میں ایک درخت کے پھول کا زیرہ دوسرے کے پھول پر چھڑکا کرو، تم اپنے دنیاوی امور کو زیادہ سمجھتے ہو۔

دوم: سنت فعلیہ (فعلی سنت)

یہ وہ افعال ہیں جو نبی کریم ﷺ نے کیے ہوں۔ جیسے نماز کو اپنی ہیئت اور ارکان کے ساتھ ادا کرنا اور جیسے آپ نے بعض مقدمات میں ایک گواہ اور مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کیا، اسی طرح اور بہت سے افعال ہیں۔ آپ کے ان افعال میں کچھ مآخذ تشریع ہیں اور کچھ نہیں[2]۔ اس کی تفصیل ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

الف: آپ کے جبلی افعال۔ یعنی آپ کے وہ افعال جو آپ سے انسانی فطرت کے تقاضے اور بشر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئے، جیسے کھانا، پینا، چلنا، بیٹھنا وغیرہ۔ یہ افعال تشریع کے باب میں داخل نہیں۔ تاہم عام مکلّفین کے حق میں ان کا اعتبار اباحت ہے۔ یعنی لوگوں کو اجازت واختیار ہے کہ وہ ان پر عمل کریں یا نہ کریں۔ ان افعال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی لوگوں پر فرض اگرچہ بعض صحابہ جیسے عبداللہ بن عمرؓ ان افعال میں بھی آپ کا اتباع کرنے کے حریص تھے اور یہ متابعت بھی اچھی چیز ہے۔

اسی قسم سے ملحق آپ کے وہ افعال بھی ہیں جو دنیاوی امور میں انسانی تجربے کے تقاضے سے آپ سے سرزد ہوئے، جیسے فوجوں کی تنظیم، جنگی تدابیر اور تجارتی معاملات وغیرہ۔ آپ کے ان افعال کا امت کے لیے

۱۔ صحیح مسلم، کتاب الإیمان، باب بیان کون النهي عن المنكر من الإيمان...

۲۔ بحر العلوم، فواتح الرحموت ۲: ۱۸۱؛ الإحکام ۱: ۲۴۸-۲۴۷؛ ارشاد الفحول، ص ۳۵-۳۶

تشریعی حیثیت سے اعتبار نہیں، کیونکہ ان کی بنا تجربے پر ہے نہ کہ وحی پر۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان افعال کو مسلمانوں پر لازم نہیں کیا، اور نہ آپ نے ان کو تشریع احکام کی قبیل سے سمجھا۔ غزوہ بدر کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے ایک خاص مقام پر پڑاؤ کرنے کا ارادہ ظاہر فرمایا تو بعض صحابہ نے یہ دریافت کیا کہ کیا یہ حکم اللہ تعالیٰ نے آپ پر نازل فرمایا ہے، یا آپ کی رائے اور جنگ کے معاملے میں محض ایک تدبیر ہے۔ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: نہیں یہ تو محض ایک رائے ہے، جنگی معاملہ اور ایک تدبیر ہے۔ اس پر ان صحابی نے کہا کہ جنگی لحاظ سے یہ مقام مناسب نہیں ہے اور انہوں نے آپ کو لشکر کو ایک مقام پر ٹھہرانے کا مشورہ دیا۔ اپنی رائے کی تائید میں انہوں نے بہت سے اسباب آپ سے بیان کیے۔

اسی قسم میں دعوے میں واقعات کو ثابت کرنا بھی ہے جن میں آپ غور و فکر کے بعد فیصلہ دیتے تھے، یہ فیصلے آپ اپنی رائے اور اندازے سے کرتے تھے، اس لیے ان کا حکم امت کے لیے تشریعی نہیں ہے لیکن آپ کا یہ حکم کہ دعوے کے واقعات میں ثبوت پیش کرنا فرض ہے، امت کے لیے ایک تشریعی حکم ہے۔ اسی لیے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا، بِقَوْلِهِ: فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلاَ يَأْخُذْهَا* (میں تمہاری طرح ایک انسان ہوں۔ تم میرے پاس فیصلے کے لیے اپنے مقدمات لے کر آتے ہو اور شاید تم میں سے کچھ لوگ اپنے دلائل پیش کرنے میں دوسروں سے زیادہ تیز اور چرب زبان ہوتے ہیں تو جو دلائل میں سنتا ہوں اس کے مطابق فیصلہ کر دیتا ہوں، اگر کسی شخص کے لیے اس کے بھائی کا حق ہوتے ہوئے کسی چیز کا فیصلہ کروں تو اس کے لیے میں ایک آگ کا ٹکڑا کاٹ کر دیتا ہوں)۔ یعنی اگر کوئی شخص یہ جانتا ہے کہ وہ حق پر نہیں ہے، لیکن اس کی چرب زبانی اور قدرت کی وجہ سے نبی کریم ﷺ اس کے دلائل کی بنیاد پر اس کے حق میں فیصلہ دیتے ہیں تو اس فیصلے کی بنا پر آخرت میں وہ اللہ تعالیٰ کی گرفت سے نہیں بچ سکتا۔ اس کو خود ہی یہ صاف طور پر بتادینا چاہیے کہ وہ حق پر نہیں ہے اور اس کا بھائی حق پر ہے تاکہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی گرفت سے بچ سکے۔ اس حدیث میں ألحن کا لفظ آیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک فریق دوسرے کے مقابلے میں زیادہ قادر الکلام باصلاحیت ہو۔

ب۔ آپ کے وہ افعال بھی تشریعی حکم میں داخل نہیں جو آپ کے ساتھ مخصوص تھے اور ان میں امت آپ کے ساتھ شریک نہیں۔ مثلاً آپ مسلسل بغیر افطار کیے ہوئے روزہ رکھتے تھے۔ چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرنا

---

* صحیح بخاری، کتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين

آپ کے لیے جائز تھا اور ایسے ہی بہت سے امور آپ کے ساتھ مخصوص تھے۔ ان امور میں عام مسلمانوں کو نبی کریم ﷺ کا اتباع کرنا درست نہیں ہے۔ نکاح کے معاملے میں عام مسلمانوں کے لیے یہ حکم موجود ہے کہ چار سے زیادہ بیویاں بیک وقت نہیں رکھ سکتے اور بغیر افطار کیے مسلسل روزہ رکھنے کی ممانعت خود احادیث میں بھی موجود ہے۔ قرآن مجید نے مسلمانوں پر جو روزے فرض کیے ہیں ان میں غروب آفتاب کے بعد افطار کا حکم ہے۔

ج۔ اگر قرآن مجید میں کوئی حکم مجمل ہے اور آپ کے کسی فعل سے اس کی تشریح و توضیح ہوتی ہے تو آپ کا یہ بیان اور تشریح و توضیح امت کے لیے تشریعی حیثیت رکھتے ہیں اور اس سے ہمارے حق میں حکم ثابت ہوتا ہے۔ اس حالت میں جو فعل آپ سے صادر ہوگا اس کا حکم اس نص کے حکم کی طرح ہے جس کی آپ کے فعل سے تشریح و توضیح فرمائی ہے، یعنی وہ فرض ہے، یا مندوب ہے۔ مجمل نص کے بیان و تشریح کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو آپ نے اپنے قول سے اس کی تصریح فرمائی یا قرائن حال سے یہ بات سمجھی گئی۔

پہلی صورت کی مثال نبی کریم ﷺ کی ایک حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا: صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي[1] (تم بھی ویسے ہی نماز پڑھو جیسے تم مجھے پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو)۔ ایک دوسری حدیث ہے: خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ[2] (تم مجھ سے مناسک حج کے تفصیلی احکام حاصل کرو)۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس آیت میں نماز ادا کرنے کا حکم دیا ہے: ﴿وأقيموا الصلوة﴾ نبی کریم ﷺ کا نماز ادا کرنا اس حکم کی تشریح و توضیح کا بیان ہے۔ یعنی قرآن مجید میں صرف نماز ادا کرنے کا حکم ہے اس کی تفصیل نہیں بتائی گئی۔ آپ نے اپنے عمل سے نماز ادا کر کے بتائی اور آپ کا نماز ادا کرنا قرآنی آیت کی تشریح و توضیح ہے۔ آپ کا مناسک حج ادا کرنا اس حج کا بیان اور تشریح ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے سبب ہم پر فرض ہے: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران ۳: ۹۷] (ان لوگوں کے ذمے اس گھر کا حج کرنا اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے جو اس گھر تک راہ پانے کی استطاعت رکھتے ہوں)۔

رہے قرائن احوال جن سے آپ کی تشریح و توضیح کا پتا چلتا ہے وہ چوری کرنے والے کے ہاتھ کاٹنے کی تفصیل ہے۔ آپ نے حکم فرمایا کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے۔ آپ کا یہ فعل اللہ تعالیٰ کے اس فرمان:

۱۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب الصلاۃ، باب من سها فترك ركنا عاد إلى ما ترك

۲۔ بیہقی، السنن الکبریٰ، کتاب الحج، باب الإيضاع في وادي محسر

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة۵: ۳۸] (چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت کے دونوں ہاتھ کاٹ دو) کے مطلب کی تشریح و توضیح ہے۔

یہ تشریح ان لوگوں کی رائے کے مطابق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی یہ آیت مجمل ہے لیکن جو لوگ لفظ ید یعنی ہاتھ کو مطلق سمجھتے ہیں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل کو مقید سمجھتے ہیں۔ یعنی آپ نے اپنے فعل سے ایک مطلق لفظ کو مقید کیا۔ یہ بیان بھی تشریح کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔

د۔ جو کام رسول اللہ ﷺ ابتداءً کریں، اور آپ کے اس فعل سے اس کی شرعی صفت معلوم ہو یعنی یہ معلوم ہو کہ یہ فعل فرض ہے، مندوب ہے یا مباح، تو یہ فعل بھی امت کے لیے تشریع کا حکم رکھتا ہے۔ آپ کے افعال سے مکلفین کے حق میں حکم ثابت ہوتا ہے۔ اس کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الاحزاب ۳۳: ۲۱] (بلاشبہ رسول اللہ کی ذات تمہارے لیے بہترین نمونہ ہے)۔

ھ۔ آپ جو کام کریں اور اس کی شرعی صفت معلوم نہ ہو لیکن یہ معلوم ہو کہ اس سے آپ کا مقصد اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنا تھا جیسے آپ کا بعض عبادتیں بغیر مداومت کے ادا کرنا۔ آپ کے ایسے افعال امت کے حق میں مستحب ہیں۔ لیکن جس فعل کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ آپ نے اس کو اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کے لیے کیا تھا تو یہ فعل اس بات کو بتلاتا ہے کہ امت کے حق میں یہ مباح ہے، جیسے مزارعت اور خرید فروخت وغیرہ۔

سوم: سنت تقریریہ (سکوتی سنت)

اس سے مراد ایسے کام پر آپ کی خاموشی ہے جو آپ کے سامنے پیش آیا ہو یا آپ کی عدم موجودگی میں کیا گیا ہو اور آپ کے علم میں لایا گیا ہو۔ آپ کی یہ خاموشی اس فعل کے جواز اور اباحت کو بتلاتی ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کسی باطل یا منکر فعل پر سکوت نہیں فرماتے تھے۔ ہمیں احادیث میں سکوتی سنت کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً عید کے دن مسجد نبوی کے سامنے حبشیوں کا ہتھیاروں سے کھیلنا، اس کھیل کو آپ نے خود دیکھا اور خاموشی اختیار فرمائی۔ اسی طرح عید کے روز بچیاں جوشیلے اشعار پڑھ پڑھ کر گانا گارہی تھیں، اس پر بھی آپ نے سکوت اختیار فرمایا۔

نبی کریم ﷺ اگر کسی فعل پر خوشی کا اظہار فرمائیں یا رضامندی ظاہر کریں یا اس کو اچھا سمجھیں، یہ تمام صورتیں آپ کی سکوتی سنت میں داخل ہیں اور اس فعل کے جائز ہونے کو بتلاتی ہیں۔ بلکہ اس قسم کی رضامندی اور استحسان اس فعل کے جواز پر دوسرے قرائن کے مقابلے میں زیادہ واضح اور ظاہر دلیل ہیں۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ نبی کریم ﷺ کے سکوت سے جس فعل کی اجازت نکلتی ہو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ صرف جائز ہی ہے، بلکہ کسی دوسری دلیل سے وہ فرض یا واجب بھی ہو سکتا ہے۔ اس بنا پر آپ کا تنہا سکوت اس فعل کے مباح ہونے سے زیادہ کسی دوسری بات کو نہیں بتلاتا[۱]، اور اس فعل کا واجب یا مندوب ہونا کسی دوسری دلیل سے معلوم ہوتا ہے۔

۱۵۶۔ سند کے اعتبار سے سنت کی قسمیں

نبی کریم ﷺ سے سنت ہمیں براہ راست نہیں پہنچی بلکہ راویوں نے ایک دوسرے سے روایت کر کے ہم تک پہنچایا ہے۔ اس کو حدیث کی سند کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے سنت کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ متواتر　۲۔ مشہور　۳۔ آحاد۔

سنت کی یہ قسمیں احناف کے نزدیک ہیں۔ جمہور کے نزدیک اس لحاظ سے سنت کی صرف دو قسمیں ہیں:

۱۔ متواتر　۲۔ آحاد۔ جمہور کے نزدیک مشہور آحاد ہی کی ایک قسم ہے، وہ اس کو احناف کی طرح سنت کی مستقل قسم نہیں سمجھتے[۲]۔ ہم احناف کی تقسیم جس میں سنت کو تین قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے کو اختیار کریں گے اور ان میں سے ہر قسم کے بارے میں علیحدہ علیحدہ گفتگو کریں گے۔

۱۵۷۔ اول: متواتر سنت

اس کی تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ لوگوں کی اتنی کثیر تعداد نے اس کو روایت کیا ہو کہ عادۃً جھوٹ پر ان کا متفق ہونا محال ہو، یا ایک دوسرے سے پوشیدہ طریقے سے ملنے کے قصد کے بغیر جھوٹ کا وقوع ناممکن ہو وہ ایسی جماعت سے روایت کریں جو تعداد میں ان ہی کی طرح ہو، یہاں تک کہ نقل در نقل کا یہ سلسلہ نبی کریم ﷺ تک جا پہنچے۔ اور جس بات کو انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے اس کا علم انہیں مشاہدے یا سماع کے ذریعے حاصل ہو[۳]۔

۱۔ الإحكام في أصول الأحكام ۲: ۲

۲۔ ابن حجر عسقلانی، شرح نخبة الفكر، ص۸-۲؛ المستصفى ۱: ۹۱؛ إرشاد الفحول، ص۴۹

۳۔ عسقلانی، شرح نخبة الفكر، ص۴-۳؛ إرشاد الفحول ص۴۶؛ المستصفى ۱: ۹۰

اس تعریف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تواتر کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

الف۔ یہ کہ سنت کی اس قسم کو روایت کرنے والے کثیر تعداد میں ہوں۔ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا ناممکن ہو یا ان کا وقوع بلا قصد عادۃً محال ہو۔ تواتر میں یہ شرط نہیں ہے کہ لوگوں کی تعداد معین ہو بلکہ اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اس سے علم ضروری حاصل ہو۔ یعنی کسی واقعے کو اتنی تعداد میں لوگ روایت کریں کہ سب لوگ اسے ماننے پر مجبور ہوں اور یہ نہ کہہ سکیں کہ یہ واقعہ جھوٹ پر مبنی ہے۔ جب کسی واقعے کے بارے میں ہمیں اس قسم کا علم ہو جائے تو اس کو تواتر کہتے ہیں۔ اگر اس میں یہ شرط موجود نہ ہو تو وہ تواتر نہیں ہے۔

ب۔ یہ کہ روایت کرنے والے طبقوں میں سے ہر طبقے میں یہ راوی اس صفت کے ساتھ موجود ہوں جس کا ہم نے پہلی شرط میں ذکر کیا۔

ج۔ یہ کہ راویوں کو اس واقع کا علم مشاہدے یا سماع کے ذریعے حاصل ہو۔ اس شرط سے دو نتیجے مرتب ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ اگر راویوں کو اس واقع کے بارے میں جس کو وہ بیان کر رہے ہیں خود علم نہ ہو، بلکہ ان کا اس کے بارے میں صرف گمان ہو تو علم کی یہ شرط پوری نہیں ہوگی اور اس کے نتیجے میں تواتر بھی ثابت نہیں ہوگا۔ دوم یہ کہ اگر راویوں کا علم کسی غیر محسوس عقلی کام سے متعلق ہو تو تواتر ثابت نہیں ہوگا۔

جب تواتر کی شرطیں پوری ہو جائیں تو اس خبر سے ہمیں علم یقینی اور علم ضروری حاصل ہوتا ہے۔ علم ضروری کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس کو اس طرح ماننے پر مجبور ہو جائے کہ اسے جھٹلانا ممکن نہ ہو[1]، کیونکہ جو چیز تواتر سے ثابت ہوتی ہے وہ ایسی ہے جیسے وہ دیکھنے (مشاہدہ) سے ثابت ہو۔[2] اس بنا پر جو سنت تواتر سے ثابت ہو اس کی صحت کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف قطعی ہے، اس میں کوئی شک وشبہ نہیں۔ اس لیے وہ مآخذ میں سے ایک ماخذ اور مسلمانوں کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر تشریع کا سرچشمہ ہے۔[3]

سنتِ متواترہ کی قسمیں

متواتر سنت کبھی قولی ہوتی ہے کبھی فعلی۔ پہلی قسم تو بہت کم پائی جاتی ہے البتہ دوسری قسم کثرت سے موجود ہے۔ ان دونوں قسموں کے بارے میں ہم مختصر طور پر گفتگو کریں گے۔

۱۔ قاسمی، قواعد التحدیث، ص۱۴۸؛ شرح نخبة الفکر، ص۴

۲۔ أصول السرخسي ۱: ۲۹۱

۳۔ الإحکام ۱: ۱۴؛ قواعد التحدیث، ص۱۴۸

قولی متواتر سنت: اس کی بھی دو قسمیں ہیں: لفظی اور معنوی۔ پہلی قسم کا مطلب یہ ہے کہ سنت کے الفاظ نبی کریم ﷺ سے تواتر کے ساتھ منقول ہوں۔ جیسے آپ کی یہ حدیث: مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ[1] (جو شخص قصداً مجھ پر جھوٹ بولے اسے چاہیے کہ وہ اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنالے)۔ اس حدیث کے الفاظ تواتر سے منقول ہیں۔

معنوی: یہ سنت وہ ہے جس کے معنیٰ تواتر کے ساتھ منقول ہوں اور یہ مفہوم تمام راویوں کے درمیان مشترک ہو لیکن اس سنت کے الفاظ تواتر سے منقول نہ ہوں۔ یعنی راویوں کے الفاظ اس کی روایت میں مختلف ہوں لیکن تمام روایات میں ایک ہی مضمون پایا جاتا ہو۔ اس قسم میں یہ بات لازم نہیں ہے کہ ہر روایت کو بیان کرنے والے راوی الگ الگ تواتر کی حد کو پہنچ سکیں لیکن مشترک مضمون پائے جانے کے لیے شرط یہ ہے کہ مجموعی روایات کے اعتبار سے وہ تواتر کی حد کو پہنچیں۔ اس قسم کی مثال میں ہم اس حدیث کو پیش کر سکتے ہیں جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے اور اعمال میں اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

یہ مضمون نبی کریم ﷺ سے تواتر کی صورت میں روایت کیا گیا ہے کیونکہ آپ سے کثیر تعداد میں ایسی روایات منقول ہیں جو تواتر کی حد کو پہنچتیں ہیں اور وہ سب کی سب اسی ایک مضمون کو بتلاتی ہیں، اگرچہ ان میں سے ہر روایت الگ الگ تواتر کی حد کو نہیں پہنچتی۔ جیسے ایک حدیث میں ہے ثواب کے جو کام ہیں وہ نیت ہی سے ٹھیک ہوتے ہیں اور آدمی کو وہی ملے گا جو نیت کرے۔ اسی مضمون کی دوسری حدیث ہے: "جو اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے لیے لڑے وہ اللہ کے راستے میں ہے۔" ایک حدیث اسی مضمون کی ہے: "دو صفوں کے درمیان جو شخص قتل کیا جائے اللہ تعالیٰ ہی اس کی نیت کو بہتر جانتا ہے۔" اسی مضمون کی اور بھی بہت سی احادیث ہیں۔ ان سب سے معلوم ہوتا ہے کہ عمل کا دارومدار نیت پر ہے۔ یہ مضمون نبی کریم ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہے، کیونکہ احادیث میں کثرت سے یہ وارد ہوا ہے اور سب احادیث اس مضمون پر متفق ہیں، اگرچہ ان کے الفاظ میں اختلاف ہے اور قضیوں میں تنوع[2]۔

۱۔ صحیح بخاری، کتاب الجنائز باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت

۲۔ زفزاف، التعریف بالقرآن والحدیث، ص۲۴۱-۲۴۰؛ قواعد التحدیث، ص۱۲۹-۱۲۸

۱۵۹۔ دوم: سنتِ مشہورہ

اس سے مراد وہ سنت ہے جس کو ایک یا دو آدمیوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہو، یعنی لوگوں کی اتنی تعداد نے جو تواتر کی حد کو نہ پہنچتی ہو۔ اس کے بعد تابعین اور تبع تابعین کے زمانوں میں اس سنت کو اتنے راویوں نے روایت کیا ہو جن کے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم و گمان نہ ہو سکے[۱]۔ اس اعتبار سے سنت مشہور اصل میں احاد کی ہی ایک قسم ہے۔ یعنی وہ سنت جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنی تعداد نے روایت کیا ہو جو متواتر کی تعداد سے کم ہو۔ پھر وہ مشہور ہو گئی ہو اور دوسرے، تیسرے دور میں متواتر بن گئی ہو۔ یہ دونوں عہد تابعین اور تبع تابعین کے عہد ہیں[۲]۔

اس تعریف سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ مشہور سنت کی نسبت نبی کریم ﷺ کی طرف قطعی طور پر نہیں ہوتی بلکہ جس راوی نے اس کو آپ سے روایت کیا ہے اس کی طرف اس کی نسبت قطعی و یقینی ہوتی ہے۔ اس بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ مشہور سنت سے ظن قوی حاصل ہوتا ہے گویا یہ بھی یقین ہی ہے یا یقین کے درجے میں ہے۔ اسی کو علم طمانیت کہتے ہیں یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت کی صحت یقین کے درجے میں ہے۔ یہ بھی احناف کے نزدیک اس اعتبار سے متواتر کی طرح ہے کہ اس پر عمل کرنا لازمی ہے اور تشریع احکام کا یہ ماخذ ہے۔ اس کی مثال جیسے آپ کا فرمان ہے: إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى[۳] (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور ہر آدمی کو وہی ملے گا جو نیت کرے)۔

اسی طرح وہ حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیوی کی پھوپھی یا خالہ کے ساتھ بیک وقت نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی ہے[۴]۔

۱۔ مسلم الثبوت ۲: ۱۱۱؛ حاشية الإزميري ۲: ۱۹۶

۲۔ صحابہؓ کے بعد کا دور تابعین کا دور کہلاتا ہے اور تابعین کے بعد کا دور تبع تابعین کا دور کہلاتا ہے۔ ان تینوں زمانوں کے بعد کسی حدیث کے مشہور یا متواتر ہونے کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ ان زمانوں کے بعد سنت مدون ہو کر مشہور اور عام ہو چکی تھی اور عام لوگوں نے عام لوگوں سے اس کو روایت کیا۔

۳۔ صحیح بخاری، بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم، حديث ۱

۴۔ أصول السرخسي ۱: ۳۹۲

۱۶۰۔ سوم: سنتِ آحاد (خبر واحد)

اس سے مراد وہ سنت ہے جس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اتنے لوگوں نے روایت کیا ہو جن کی تعداد تواتر کی حد کو نہ پہنچتی ہو۔ اور یہ روایت تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں ہو۔ سنت آحاد سے مراد حنفیوں کے نزدیک وہ سنت ہے جو نہ متواتر ہو اور نہ مشہور۔ دوسروں کے نزدیک اس سے مراد وہ سنت ہے جو متواتر نہ ہو۔* جمہور کے نزدیک اس سے ظن راجح حاصل ہوتا ہے۔ راجح گمان یہ ہے کہ اس سنت کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف صحیح ہے۔ اہل ظاہر اور بعض اہل حدیث کے نزدیک یہ سنت مفید علم ہے نہ کہ مفید ظن۔ یعنی ان کے نزدیک اس سنت کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف یقینی ہے لیکن اب سوال یہ ہے کہ کیا اس سنت کو بھی ماخذ میں سے سمجھا جاتا ہے اور اس پر عمل ضروری ہے یا نہیں؟ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ اس پر عمل واجب ہے تو اس کے لیے لازمی شرطیں کیا ہیں۔ ذیل میں ہم ان باتوں کا جواب دیں گے۔

۱۶۱۔ سنت آحاد کی اتباع واجب ہے اور یہ احکام کا ماخذ ہے

مسلمانوں کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سنت آحاد وجوبِ عمل کے اعتبار سے، احکام کی پابندی کے لحاظ سے اور احکام ہونے کی حیثیت سے مسلمانوں کے لیے حجت ہے۔ اس کے ثبوت میں متعدد وجوہ سے دلیل پیش کی جاسکتی ہے جس کا ہم ذیل میں ذکر کریں گے:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبۃ۹: ۱۲۲] (سو ایسا کیوں نہیں کرتے کہ ہر بڑی جماعت میں سے ایک مختصر جماعت نکلا کرے تاکہ باقی ماندہ لوگ دین کی سمجھ حاصل کرتے رہیں)۔ لغت میں لفظ طَائِفَةٌ کا اطلاق واحد پر ہوتا ہے۔ خبر واحد اگر عمل کے اعتبار سے حجت نہ ہوتی تو دین میں سمجھ رکھنے والوں کا دوسروں کو ڈرانے سے کوئی فائدہ نہ ہوتا۔

۲۔ رسول اللہ ﷺ سے یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ آپ اپنے حاکم، قاضی، قاصد اور عاملین زکاۃ کو دوسرے مقامات پر بھیجا کرتے تھے اور یہ سب ایک ایک ہوتے تھے۔ آپ ان کو زکاۃ کی وصول یابی کا معاہدہ کرنے اور معاہدہ ختم کرنے اور شرعی احکام کو پہنچانے کے لیے بھیجتے تھے۔ اور جن علاقوں میں آپ ان کو بھیجتے تھے وہاں کے لوگ آپ کی طرف سے ان بھیجے ہوئے لوگوں کی بات مان لیتے تھے۔ اگر خبر واحد حجت نہ ہوتی تو ان لوگوں کے لیے ان کی بات ماننا ضروری نہ ہوتا۔

* مسلم الثبوت ۲: ۱۱۱

۳۔ یہ بات اجماع سے ثابت ہے کہ ایک عام آدمی کو یہ حکم ہے کہ وہ مفتی کی پیروی کرے اور اس کی بات کو سچ سمجھے۔ حالانکہ یہ واقعہ کہ مفتی کبھی محض اپنے ظن سے کسی بات کی خبر دیتا ہے تو جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بات ایسے شخص سے سن کر خبر دے جس کو اس میں کوئی شک وشبہ نہ ہو تو اس کی بات کو سچ سمجھنا، اس کو قبول کرنا اور اس خبر کے مطابق عمل کرنا بدرجہ اولیٰ ضروری ہے۔

۴۔ ہمیں یہ حکم ہے کہ دو شخصوں کی گواہی کے مطابق فیصلہ کریں، حالانکہ اس گواہی میں جھوٹ کا بھی احتمال ہے۔ اگر اس پر عمل جھوٹ کے احتمال کے قطعی طور پر زائل ہونے پر جائز ہوتا تو اس وقت تک ہم اس پر عمل نہ کرتے۔ جب شہادت پر عمل جھوٹ کے احتمال کے باوجود ضروری ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث بطریق آحاد مروی ہیں تو ان پر عمل کرنا بدرجہ اولی ضروری ہے۔

۵۔ ایسے بے شمار واقعات ہیں جن میں صحابہ کرامؓ نے خبر واحد کو قبول کیا اور اس پر عمل کیا اور اس پر ان کا اجماع ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے دادی کو اس وقت میراث سے حصہ دیا جب ان کو اس کے متعلق حدیث معلوم ہوئی۔ حضرت عمرؓ نے بیوی کو اس کے شوہر کی دیت میں سے حصہ دیا جب ان کو اس کے بارے میں سنت کا علم ہوا۔ یہ سب آحاد سنتیں ہیں۔ خبر واحد کی بنیاد پر ہی حضرت عمر نے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا۔ اسی طرح دوسرے صحابہ نے بھی کیا جب ان کو اخبار آحاد کا علم ہوا۔

۱۶۲۔ سنت آحاد پر عمل کی شرطیں

تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ سنت آحاد سب پر حجت ہے اور اس کا اتباع ضروری ہے۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ تشریعی مآخذ میں سے یہ بھی ایک ماخذ ہے لیکن اس کے لیے جو شرطیں لازمی ہیں ان میں اختلاف ہے۔ یعنی وہ شرائط جو اس پر عمل کرنے اور اس سے احکام مستنبط کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ یہ اختلاف دو باتوں کی طرف لوٹایا جاسکتا ہے:

۱۶۳۔ پہلا قول

جس سنت کو عدل (راست رو) اور ثقہ (معتبر) راویوں نے روایت کیا ہو، اس طرح کہ جو شرائط اس نظریے کے رکھنے والوں نے راوی کے قبول روایت کے لیے مقرر کی ہیں وہ سب اس میں پوری طرح موجود ہوں (اگرچہ ان شرائط میں بھی اختلاف ہے) اور روایت کی سند رسول ﷺ تک متصل یعنی مسلسل پہنچتی ہو۔ اس صورت میں اس پر عمل کرنا، اس سے احکام اخذ کرنا اور اس کو تشریع احکام کا ماخذ سمجھنا ضروری ہے۔ یہ حنابلہ، شافعیہ، جعفریہ، ظاہریہ اور بعض دوسرے فقہی مکاتب کی رائے ہے۔

اگر سند متصل نہ ہو یعنی جن صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے اس حدیث کو روایت کیا ہے، ان کا ذکر سند میں موجود نہ ہو، جس کو حدیث مرسل کہا جاتا ہے تو اس حدیث پر عمل کے واجب ہونے کے بارے میں اس رائے کے رکھنے والوں کے درمیان اختلاف ہے۔ اہل ظاہر کے نزدیک ایسی حدیث حجت نہیں ہے اور نہ ہی اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ بعض شرائط کے ساتھ اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ ان میں سے بعض شرائط یہ ہیں: یہ حدیث کبار تابعین جیسے سعید بن المسیب وغیرہ کے مراسیل میں سے ہو، دوسری سند سے اس کی روایت متصل ہو جاتی ہو، یا اس کی تائید کسی صحابی کے قول سے ہوتی ہو، یا اکثر علما نے اس کے تقاضے کے مطابق فتویٰ دیا ہو۔ حدیث مرسل کے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کے بارے میں امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ اس وقت ممکن ہے جب اس مسئلے کے بارے میں کوئی ایسی دوسری حدیث موجود نہ ہو جس کی سند متصل ہو۔[1]

۱۶۴۔ دوم

اس نظریے کے رکھنے والوں نے صرف اسی شرط پر اکتفا نہیں کیا کہ راوی عادل اور ثقہ ہوں، بلکہ انہوں نے بعض ایسی شرطیں بھی لگائی ہیں جن کا تعلق سند سے نہیں ہے، بلکہ بعض دوسرے امور سے ہے، تاکہ ان شرائط کے پورا ہونے کی صورت میں وہ سنت کی صحت کو اور رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت کو ترجیح دے سکیں۔ یہ شرائط مالکی اور حنفی فقہا نے عائد کی ہیں۔ ذیل میں اختصار کے ساتھ ہم ان میں سے بعض اہم شرائط کو بیان کریں گے۔

سنت آحاد کی قبولیت کے لیے مالکی فقہا کی شرطیں

مالکی فقہا نے خبر واحد کو قبول کرنے کے لیے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اہل مدینہ کے تعامل کے مخالف نہ ہو۔ اس کے بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ اہل مدینہ کا تعامل متواتر سنت کے برابر ہے، کیونکہ انہیں یہ عمل اپنے اسلاف سے اور ان کو یہ عمل رسول اللہ ﷺ سے مسلسل پہنچا ہے۔ اس لحاظ سے ان کا عمل متواتر سنت اور روایت کی مانند ہے اور یہ اصول ہے کہ متواتر سنت خبر واحد پر مقدم ہوتی ہے۔ اسی بنا پر امام مالکؒ اس حدیث پر عمل نہیں کرتے۔ الْمُتَبَايِعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا[2] (خریدنے اور بیچنے والے دونوں کو معاملے کے قبول یا رد کرنے کا اس

۱۔ قواعد التحدیث، ص ۱۲۰-۱۱۵؛ المستصفی ۱: ۱۴۹-۱۷۱؛ الاحکام ۱: ۱۰۸

۲۔ سنن ابوداود، کتاب البیوع، باب في خيار المتبايعين

وقت تک اختیار باقی رہتا ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہو جائیں)۔ امام مالکؒ اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں: ہمیں اس کی مراد و مطلب معلوم نہیں ہے اور نہ ہی اس پر ہمارا عمل ہے۔

خبر واحد کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ شریعت کے ثابت شدہ اصول اور جن قواعد کی رعایت کی گئی ہے ان کے مخالف نہ ہو۔ اسی بنا پر فقہ مالکی میں حدیث مصراۃ پر عمل نہیں ہے۔ حدیث مصراۃ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: لاَ تُصَرُّوا الإِبِلَ وَالغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدُ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ [1] (اونٹ اور بکریوں کا دودھ ان کے تھنوں میں باندھ کر روک کر نہ رکھو۔ جو شخص ایسا جانور خریدے اس کو دودھ دوہنے کے بعد اختیار ہے، وہ چاہے تو اس جانور کو اپنے پاس رکھے اور اگر چاہے تو لوٹا دے اور ایک صاع کھجور [تقریباً ساڑھے تین سیر] بھی اس کو دے)۔ ان کے نزدیک یہ حدیث ایک بنیادی ضابطے کے خلاف ہے۔ وہ یہ ہے: الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ [2] (ذمہ داری کے ساتھ فائدہ بھی ہے)۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز کے تلف ہونے کی صورت میں اگر وہ مثلی ہے تو اس جیسی چیز واپس کرنا ہو گا، اگر قیمی ہے تو قیمت دینی ہو گی۔ مثلی شے کے تلف ہونے کی صورت میں اس کے معاوضے میں جنس جیسے غلہ یا دوسرا سامان نہیں دیا جائے گا۔

اسی طرح مالکیہ اس حدیث پر بھی عمل نہیں کرتے جس میں یہ واقعہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک موقع پر مال غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے صحابہ کرامؓ نے اونٹوں اور بکریوں کو ذبح کر کے ان کا گوشت پکا لیا تھا اور آپ نے صحابہؓ کو ہانڈیاں الٹنے کا حکم فرمایا تھا۔ ان کے نزدیک یہ حدیث رفع حرج اور مصلحت مرسلہ کے خلاف ہے۔ جن صحابہؓ نے یہ گوشت پکایا تھا ان سے یہ کہنا کافی تھا کہ تمہارا یہ فعل جائز نہیں ہے، پھر ان کو کھانے کی اجازت دے دی جاتی۔ پکا ہوا کھانا، پھینکنا خلاف مصلحت ہے۔ یہ بات بتلاتی ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے [3]۔

۱۶۵۔ سنت آحاد کے لیے حنفی فقہا کی شرطیں

الف۔ خبر واحد ایسے واقع سے متعلق نہ ہو جو کثرت سے پیش آتا ہو۔ کیونکہ کثرت سے پیش آنے والے واقعے کے لیے ضروری ہے کہ اس کو متواتر یا مشہور طریقے سے روایت کیا گیا ہو، اس لیے کہ اس کو روایت کرنے کے اسباب موجود ہوتے ہیں۔ اگر اس کو اس طرح نقل نہیں کیا گیا بلکہ خبر واحد کے طریقے سے نقل کیا گیا ہے تو یہ اس

۱۔ صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل، والبقر والغنم وكل محفلة

۲۔ سنن ابوداود، کتاب البیوع، باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا

۳۔ الموافقات ۳: ۲۱- ۲۲؛ ابو زہرہ، مالک، ص ۳۳۰- ۳۳۱

بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث درست نہیں ہے۔ اس کی مثال نماز میں رفع یدین کی ہے۔ یعنی نبی کریم ﷺ نماز میں رکوع سے پہلے اور رکوع کے بعد ہاتھ اٹھاتے تھے۔ اس کو خبر واحد کے طریقے سے نقل کیا گیا ہے۔ حالانکہ نماز دن میں کئی بار پڑھی جاتی ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ عام لوگ کثرت سے اس واقعہ کو نقل کریں لیکن ایسا نہیں ہوا۔ اس لیے احناف اس حدیث کو قبول نہیں کرتے۔

ب۔ سنت آحاد، صحیح قیاس اور شریعت میں ثابت شدہ اصول و قواعد کے مخالف نہ ہو۔ یہ اس صورت میں ہے جب راوی فقیہ نہ ہو۔ کیونکہ اس صورت میں وہ حدیث کو بالمعنیٰ روایت کرے گا نہ کہ لفظاً، یعنی اس حدیث کے الفاظ بیان نہیں کرے گا۔ بلکہ صرف اس کا مطلب اور مضمون بیان کرے گا اور احادیث اس طرح کثرت سے روایت کی گئی ہیں۔ اس بنا پر احادیث کے بہت سے مطالب جن کو وہ نہیں سمجھتا تھا، چھوٹ جاتے ہیں۔ اس لیے احتیاطاً یہ ضروری ہے کہ اس حالت میں حدیث کو قبول نہ کیا جائے۔ جب وہ عام اصول اور صحیح قیاس کے تقاضے کے مخالف ہو۔

اس بنا پر انہوں نے حدیث مصراۃ کو قبول نہیں کیا، جیسے امام مالکؒ نے اس کو قبول نہیں کیا تھا، کیونکہ اس حدیث کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں، جو ان کے نزدیک فقیہ نہیں ہیں۔ اسی طرح یہ حدیث مقررہ اصول اور قاعدوں کے بھی مخالف ہے، جیسے ایک قاعدہ یہ ہے کہ الخراج بالضمان یعنی ذمہ داری کے ساتھ فائدہ بھی ہے۔ یعنی جس چیز کا آدمی ذمہ دار ہے اور اس کے اخراجات برداشت کر رہا ہو، اس سے بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اس کے اخراجات ثابت ہیں۔ اس قاعدے کا تقاضا یہ ہے کہ اگر ایک چیز کسی کی ملکیت میں ہے اور وہ اس کا ذمہ دار ہے تو اس سے حاصل ہونے والے فائدے کا بھی مالک ہو گا۔ اس لیے دودھ مشتری کی ملک ہونا چاہیے کیونکہ وہ جانور اس کی ملکیت میں ہے۔ یہ حدیث ایک دوسرے قاعدے کے بھی مخالف ہے کہ اگر کوئی مثلی شے تلف ہو تو اس کے بدلے میں مثلی شے ہی دی جائے گی * اور دودھ مثلی ہے۔

ج۔ یہ کہ راوی کا عمل اس حدیث کے خلاف نہ ہو جس کو اس نے روایت کیا ہے، کیونکہ اس کا عمل اس کے منسوخ ہونے یا کسی دوسری دلیل کی بنا پر اس کے متروک ہونے کو بتلاتا ہے۔ یا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے وہ معنیٰ مراد نہیں ہیں جس صورت میں اس کو اس نے روایت کیا ہے۔ اس کی مثال میں وہ یہ حدیث پیش کرتے ہیں: إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فاغسلوهُ سَبْعاً، إحداهُن بالتراب (اگر کتا تم میں سے کسی کے برتن چاٹ

---

* أصول السرخسي ۱: ۳۴۱

لے تو اس کو سات مرتبہ دھوؤ اور ساتویں مرتبہ مٹی سے دھوؤ)۔ وہ اس حدیث پر اس لیے عمل نہیں کرتے کہ اس حدیث کے راوی کا اپنا عمل یہ تھا کہ جب کتا کسی برتن میں کوئی چیز چاٹ لیتا تو وہ اس کو تین مرتبہ دھوتے تھے۔

۱۶۶۔ قول راجح

ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حنفی و مالکی فقہانے یہ شرائط سنت کی صحت اور رسول ﷺ کی طرف اس کی نسبت کے بارے میں پورا اطمینان حاصل کرنے کے لیے لگائی ہیں۔ تاہم اس کے بارے میں ان کا قول مرجوح ہے اور دوسروں کا راجح۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جب ایک حدیث کی روایت صحیح ہو یعنی اس کو عادل، معتبر اور ان لوگوں نے روایت کیا ہو جن کا حافظہ قوی ہو تو اس کا اتباع کرنا، اس کو قبول کرنا اور اس سے احکام مستنبط کرنا ہم پر لازمی ہے۔ خواہ یہ عمل اہل مدینہ کے موافق ہو یا مخالف، خواہ یہ مقررہ اصول اور قیاس کے تقاضے کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ خواہ اس کے راوی کا اس پر عمل ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ کسی ایسے واقعے کے بارے میں ہو جو کثرت سے پیش آتا ہو یا کبھی کبھی۔ اہل مدینہ پوری اسلامی امت کا حصہ ہیں، پوری امت نہیں، اسی طرح راوی کی روایت کا اعتبار ہے نہ کہ اس کے عمل کا، کیونکہ کبھی وہ بھی اپنی روایت کی ہوئی حدیث کے خلاف غلطی سے یا بھول کر یا کسی تاویل سے عمل کرتا ہے، وہ معصوم نہیں ہے۔

یہ بات کہ حدیث میں جس واقعے کا ذکر ہے وہ تو کثرت سے پیش آنے والا ہے حالانکہ اس کو چند افراد نے ذکر کیا ہے، اس کا اخبار آحاد کے قبول اور رد کرنے پر کوئی اثر نہیں تھا کیونکہ جو واقعہ کثرت سے پیش آتا ہے، اس کے بارے میں حکم معلوم کرنے کی ایسے ہی ضرورت ہے جیسی اس واقعہ کے بارے میں ضرورت ہے جو کبھی کبھی پیش آتا ہے۔ ان دونوں کو نقل کرنے والے آحاد (چند افراد) ہی ہوتے ہیں نہ کہ کثیر تعداد، کثرت و قلت اس میں کوئی ضابطہ نہیں۔

نیز یہ بھی دلیل اطمینان بخش نہیں کہ جو سنت اصول کے مخالف ہو وہ قابل قبول نہیں ہے کیونکہ اصول تو خود سنت ہی سے بنائے جاتے ہیں۔ اگر کسی سنت میں ایسا حکم موجود ہو جو ثابت شدہ اصول کے خلاف ہو تو یہ خود اپنی ہی ذات میں ایک اصول ہے جس پر اس کے دائرے میں عمل کیا جائے گا، جیسے بیع سلم پر ہم عمل کرتے ہیں، حالانکہ یہ ایک معدوم شے کی بیع ہے۔ اگر ہم اس قسم کی احادیث کا جائزہ لیں تو ہمیں یہ معلوم ہو گا کہ ایسی آحاد حدیثیں جن کی سند صحیح ہے لیکن ان کو اس لیے رد کیا گیا کہ وہ اصول کے خلاف ہیں، در حقیقت وہ اصول کے موافق ہیں، مخالف نہیں۔

حدیث مُصراۃ کو انہوں نے یہ کہہ کر رد کر دیا کہ یہ اصول کے خلاف ہے۔ حالانکہ یہ ان اصولوں اور قواعد کے خلاف نہیں ہے جن کے خلاف وہ اس کو سمجھتے ہیں۔ مثلاً ایک اصول ہے کہ الخراج بالضمان (ذمہ داری کے ساتھ فائدہ اٹھانا جائز ہے) اس معاملے پر اس اصول کا اطلاق ہی نہیں ہوتا کیونکہ جس دودھ کو اس نے روک رکھا تھا وہ خریدنے کے بعد پیدا نہیں ہوا بلکہ وہ اس سے پہلے کا تھا۔ اس لیے یہ اس پیداوار کے قبیل سے تعلق نہیں رکھتا جو مشتری کے پاس خریدنے کے بعد حاصل ہو، لہٰذا وہ اس کا مستحق نہیں ہو گا۔ معاوضے کے اصول کے مطابق بھی یہاں عمل نہیں ہو سکتا کیونکہ مشتری کے پاس جو دودھ پیدا ہوا اس کی مقدار کا علم نہیں ہے، اس لیے کہ یہ دودھ اس دودھ کے ساتھ مل گیا جو خریدنے سے پہلے اس کے تھنوں میں تھا۔ اس لیے اس کا معاوضہ مثلی چیز سے ادا کرنا بھی ممکن نہیں۔ ایک صاع کھجور اس کے بدلے میں دی جا سکتی ہے کیونکہ مثلی چیزوں میں دودھ سے سب سے قریب کھجور ہے۔ اس لیے کہ دونوں چیزیں ناپ کر بیچی جاتی ہیں، دونوں میں غذائیت موجود ہے اور دونوں کو کھانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ * اس لیے قیاس اور اصول کی مخالفت اس حدیث سے کہاں ہوتی ہے؟

یہ دلیل کہ اس حدیث کے راوی فقیہ نہیں، قابل قبول نہیں ہے، اس لیے کہ صحابہ کرامؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں اکثر اوقات موجود رہتے تھے، اس لیے جو احادیث انہوں نے روایت کی ہیں ان کو وہ سمجھتے بھی تھے۔ یہ چیز صحت نقل کے اطمینان کے لیے کافی ہے۔ عربی زبان کے اسلوب اور اس کے بیان کی فہم کو تو چھوڑ یے، اس حدیث کا مفہوم سمجھنے میں ان سے ذرا بھی کوتاہی نہیں ہوتی تھی۔ اس بنا پر جمہور کا قول ہی قابل ترجیح ہے۔

جس سنت کو ایسے راویوں نے روایت کیا ہو جو ثقہ ہوں اور جن کا حافظہ قوی ہو اس کا قبول کرنا لازمی ہے اور اس کی قطعاً پروا نہیں کرنی چاہیے کہ کیا کوئی چیز اس کی مخالف ہے اور کسی شخص نے اس کی مخالفت کی ہے، وہ شخص خواہ کوئی بھی ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنے نبی کی سنت کی پیروی کا حکم دیا ہے اور ہمارے پاس سنت تک پہنچنے کا کوئی راستہ نہیں ہے سوائے راویوں کے۔ جب ہمارے نزدیک ان راویوں کی قوت حافظہ اور عدالت اور اس کی ترجیح ثابت ہو جائے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس سنت کی نسبت رسول اللہ ﷺ کی طرف درست ہے، خواہ اس کا علم قطعی ہو، یا ظنی اور راجح۔ یہ دونوں چیزیں شرعاً اس حدیث پر عمل کرنے کو ضروری بتاتی ہیں۔

* حدیث کی تردید کرنے والوں کے مخالفین کے دلائل کی تفصیل ملاحظہ ہو: إعلام الموقعین ۱: ۳۶۶ وما بعد

۱۶۷۔ وہ احکام جو سنت سے ثابت ہیں

پہلی قسم: ایسے احکام جو قرآن مجید کے احکام کے موافق ہیں اور ان کی تائید کرتے ہیں۔ والدین کی نافرمانی، جھوٹی گواہی، کسی شخص کو قتل کرنا وغیرہ اس قسم کے احکام شامل ہیں۔

دوسری قسم: وہ احکام جو قرآن مجید کے مطالب کی وضاحت کرتے ہیں اور مجمل احکام کی تشریح کرتے ہیں۔ اس قسم میں وہ احکام شامل ہیں جو مناسک حج، نصاب زکاۃ اور اس کی مقدار، چور کا ہاتھ کاٹنے سے متعلق تفصیلات اور ایسی ہی دوسری چیزوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

تیسری قسم: اس قسم میں وہ احکام شامل ہیں جو قرآن مجید کے مطلق احکام کو مقید کرتے ہیں اور عمومی احکام کی تخصیص کرتے ہیں۔ ان کی تفصیل اپنے موقع پر بیان کی جائے گی۔

چوتھی قسم: یہ وہ احکام ہیں جو قرآن مجید میں موجود نہیں اور صرف سنت نے انہیں بیان کیا ہے کیونکہ سنت تشریع احکام کا خود مستقل ماخذ ہے اور اس میں وہ قرآن کی طرح ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے: أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ[1] (خوب سن لو! مجھے قرآن بھی دیا گیا اور اس کے ساتھ اس کی مثل بھی)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآن بھی دیا گیا ہے اور اس کی طرح سنت بھی دی گئی ہے۔ یہ ان چیزوں کے بارے میں ہے جن کے متعلق قرآن مجید میں احکام موجود نہیں ہیں۔ اس قسم میں جو احکام شامل ہیں ان کی متعدد مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ شہر میں رہنے والے اور پالتو گدھوں کی حرمت، نکیلے دانت والے درندوں کی حرمت، نکیلے پنجے والے پرندوں کی حرمت، ایک گواہ اور قسم سے فیصلہ کرنا، حالت حضر میں رہن کا جواز، عاقلہ پر دیت کا وجوب اور دادی کی میراث وغیرہ[2]۔

۱۶۸۔ احکام پر سنت کی دلالت

ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ روایت کے اعتبار سے سنت کبھی قطعی ہوتی ہے، جیسے متواتر سنت، اور کبھی ظنی جیسے آحاد اور مشہور سنت۔ اسی طرح احکام بتلانے کے لحاظ سے وہ قرآن مجید کی طرح کبھی ظنی ہوتی ہے اور کبھی قطعی۔ جب کسی لفظ میں تاویل یعنی کئی معنیٰ کا احتمال ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کی دلالت ظنی ہوتی ہے۔

۱۔ مسند احمد، مسند الشاميين، حديث المقدام بن معدي كرب الكندي أبي كريمة

۲۔ إرشاد الفحول، ص ۳۳

قطعی سنت کی مثال یہ حدیث ہے: فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ[1] (پانچ اونٹوں کی زکاۃ میں ایک بکری دی جائے)۔ یہاں لفظ پانچ قطعی طور پر اپنے مفہوم کو بتلاتا ہے اور اس میں کسی دوسرے مفہوم کا کوئی احتمال نہیں۔ اس لیے اس لفظ کے اس قطعی مفہوم کے سبب پانچ اونٹوں پر ایک بکری زکاۃ میں دینا ضروری ہوگی۔ ظنی سنت کی مثال رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ[2] (سورۃ فاتحہ پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی)۔ اس میں تاویل کا احتمال ہے۔ اس کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ نماز بغیر سورۃ فاتحہ کے صحیح ہی نہیں ہوتی۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھے بغیر نماز کامل نہیں ہوتی۔ پہلی تاویل جمہور کی ہے اور دوسری احناف کی۔

[متواتر، مشہور اور خبر واحد کے درمیان فرق اور ان کی مزید تشریح

یہ تینوں قسمیں تین زمانوں کے اعتبار سے ہیں۔ عمران بن حصینؓ سے بخاری، مسلم، ابوداود، نسائی اور ترمذی میں روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ (میری امت میں سب سے بہتر زمانہ وہ ہے جس میں، میں موجود ہوں۔ پھر اس زمانے کے لوگ بہتر ہیں جو اس دور سے ملے ہوئے ہیں۔ پھر وہ لوگ بہتر ہیں جو ان سے متصل ہیں)۔

چنانچہ متواتر وہ حدیث ہے جو رسول اللہ ﷺ کے دور سے لے کر تینوں ادوار میں تبع تابعین تک مشہور رہی ہو اور اس میں کسی دور میں کوئی شک و شبہ نہ ہو۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں کچھ شبہ ہو، یہ مشہور ہے۔ تیسری وہ ہے جس میں احتمال اور شبہ دونوں ہوں۔ یہ آحاد ہے۔ سنت مشہور صحابہؓ کے زمانے میں آحاد کی طرح ہوتی تھی۔ لیکن تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں اتنی مشہور ہو جاتی ہے کہ امت میں وہ مقبول ہو جاتی ہے۔ لیکن آحاد پہلے، دوسرے اور تیسرے قرن (زمانہ) میں مقبول نہیں ہوتی۔ اس کے راوی کسی زمانے میں بھی حد تواتر کو نہیں پہنچتے اور اعتبار انہی تینوں قرنوں کا ہے۔ یعنی جو حدیث ان تینوں زمانوں میں مشہور یا متواتر ہوگی تو وہ مشہور متواتر کہلائے گی، اس کے بعد نہیں کیونکہ اس دور کے بعد اکثر آحاد روایات بھی تواتر کے ساتھ نقل کی گئی ہیں، اس وقت لوگ نقل احادیث کی طرف کثرت سے متوجہ ہوگئے تھے اور حدیث کی تدوین ہونے لگ گئی تھی۔ متواتر میں تو کوئی شبہ نہیں ہوتا لیکن مشہور اور آحاد میں ہوتا ہے۔ شبہ سے مراد شہرت اور امت میں مقبولیت نہ ہونا ہے۔

۱۔ سنن ابوداود، کتاب الزکاۃ، باب في زکاۃ السائمة

۲۔ سنن ترمذی، أبواب الصلاۃ، باب ما جاء أنه لا صلاۃ إلا بفاتحة الکتاب

شبہہ کی دو قسمیں ہیں: صوری و معنوی۔ خبر آحاد میں شبہہ صورتاً اور معنیً پایا جاتا ہے۔ صورتاً سے مراد یہ ہے کہ تینوں قرنوں میں سے کسی قرن میں یہ مشہور نہیں ہوئی اور شبہہ معنوی یہ ہے کہ اس نے تینوں زمانوں میں امت میں مقبولیت حاصل نہیں کی۔ مشہور میں صرف صورتاً شبہہ ہے معناً نہیں۔ صورتاً اس لیے ہے کہ وہ آحاد الاصل ہے اور معنوی اس لیے نہیں کہ یہ امت میں مقبول ہو جاتی ہے۔ اخبار آحاد میں صحابہؓ سے جھوٹ کا احتمال تو قطعاً نہیں ہوتا۔ صرف یہ احتمال ہوتا ہے کہ کسی روایت میں ان سے بھول ہو گئی ہو یا بات پوری سمجھ نہ سکے ہوں۔ یہ تقسیم اصول فقہ کی ہے۔

علم حدیث میں آحاد کی تین قسمیں ہیں: مشہور، عزیز اور غریب۔ مشہور وہ ہے جس کو زمانے میں تین یا زیادہ راویوں نے روایت کیا ہو۔ عزیز وہ ہے جس کو ہر زمانے میں دو راویوں نے روایت کیا ہو۔ غریب وہ ہے جس کی روایت ہر زمانے میں ایک ہی راوی سے ہو۔ یہ تینوں قسمیں صحیح ہیں اور واجب العمل ہیں۔ کیونکہ صحیح کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ ہر زمانے میں اس کے راوی ایک سے زیادہ ہوں۔ ابو بکر جصاص اور ابو منصور بغدادی اور ابن فورک کے نزدیک مشہور متواتر کی قبیل سے ہے۔ متواتر میں اتصال کامل ہوتا ہے اور آحاد و مشہور میں ناقص۔ جو حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچے مجتہدین اس کو مرفوع کہتے ہیں جو صحابہؓ تک پہنچے، اسے موقوف کہتے ہیں۔ جو احادیث تابعین تک پہنچیں انہیں مقطوع کہتے ہیں۔ عام طور پر مقطوع و موقوف کو اثر کہتے ہیں۔ اسی لیے صحابہ و تابعین کے اقوال کو آثار کہا جاتا ہے۔ ہر حدیث میں سند اور متن ہوتا ہے۔ سند یا اسناد حدیث کے راویوں کے سلسلے کو کہتے ہیں، متن الفاظ کو کہتے ہیں۔

سند کے اعتبار سے حدیث کی تین قسمیں ہیں: صحیح، حسن اور ضعیف۔ صحیح اعلیٰ مرتبہ ہے، حسن متوسط اور ضعیف ادنیٰ۔ صحیح وہ ہے جو کتاب میں مصنف سے لے کر نبی کریم ﷺ تک ہو۔ راوی عادل اور صاحب ضبط ہو یعنی اس کا حافظہ قوی ہو، بھولتا نہ ہو۔ حدیث کے پہنچانے کے وقت راوی مسلمان، عاقل اور بالغ ہو۔ جس میں یہ صفات ہوں اس کو حدیث صحیح لذاتہ کہتے ہیں۔ اگر اس میں کچھ خامی (قصور) ہو اور دوسری سندوں سے یہ خامی دور ہو جاتی ہو تو اس کو صحیح لغیرہ کہتے ہیں۔ اگر یہ خامی اور نقصان پورا نہ ہو تو اسے حسن کہتے ہیں۔ حدیث ضعیف وہ ہے جو شرائط صحیح و حسن کے لیے ضروری ہیں وہ امور اس میں نہ پائے جاتے ہوں۔ اس کا راوی ثقہ نہ ہو یا اس کا حافظہ قوی نہ ہو۔ حسن بھی صحیح کی طرح ہوتی ہے، لیکن اس کے راویوں کا حفظ صحیح کے راویوں کے حفظ کی طرح نہیں ہوتا۔ تاہم دونوں، مقبول، حجت اور واجب العمل ہیں لیکن صحیح حسن سے زیادہ مقدم اور افضل ہے، حسن صحیح سے مرتبے میں کم ہے۔

ضعیف حدیث میں یا تو کوئی راوی درمیان سے ساقط ہوتا ہے یا مطعون ہوتا ہے۔ یہ قسم مردود ہے۔ راوی کے طعن یا مطعون ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ جھوٹا ہو تو اس کو حدیث موضوع کہتے ہیں یا اس پر جھوٹ کی تہمت ہو اس کو حدیث متروک کہتے ہیں۔ یا راوی غلطی بہت کرتا ہو یا غافل و بے احتیاط ہو یا کثیر الوہم اور فاسق ہو یا بدعتی ہو، اس کو حدیث منکر کہتے ہیں۔ منکر حدیث کے مقابلے میں معروف حدیث ہے۔ جو روایت معتمد لوگوں کی روایت کے خلاف ہو اس کو شاذ کہتے ہیں۔ بعض اوقات حدیث میں تمام اوصاف موجود ہوتے ہیں لیکن کوئی چھپا ہوا سقم ہوتا ہے جسے ماہرین حدیث ہی سمجھتے ہیں، اس کو الہام کہتے ہیں اور اس سقم کو علت کہتے ہیں۔ ایسی حدیث کو معلل کہتے ہیں۔

متواتر: اس کی تعریف ہم اوپر پڑھ چکے ہیں کہ اس کو اتنے آدمی نقل کریں کہ ان کی کثرت کی وجہ سے کسی جھوٹی بات پر اتفاق کر لینا ممکن نہ ہو۔ اگر کوئی جماعت کوئی ایسی بات نقل کرے جس کو عقل جھوٹ ہونا تحقیق ہو تو وہ متواتر نہیں ہو سکتی۔ متواتر میں راویوں کی تعداد متعین نہیں۔ اس سلسلے میں جو مختلف اعداد بتائے گئے ہیں وہ معتبر نہیں۔ نہ کوئی ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ اتنے آدمیوں کی روایت سے کوئی خبر تواتر کو پہنچ جائے گی۔ صرف شرط یہ ہے کہ راوی اتنے ہوں جن کی روایت سے یقین ہو جائے۔ بعض اوقات راویوں کی تعداد کم بھی ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ ثقہ اور عادل ہوں۔ تواتر کی مثال میں قرآن مجید کا متواتر و منقول ہونا۔ پانچ نمازوں میں فرضوں کی تعداد اور زکاۃ کے نصاب کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے ہمارے زمانے تک برابر نقل ہوتے چلے آنا۔ اسی طرح متواتر میں تمام فرائض داخل ہیں۔

تواتر کی اقسام

۱۔ **تواتر سکوتی:** یعنی جماعت میں سے صرف ایک آدمی خبر دے اور باقی خاموش رہیں لیکن قرائن سے یہ معلوم ہو کہ وہ خبر کو جھوٹ نہیں جانتے۔

۲۔ **تواتر معنوی:** یعنی جماعت میں سے ہر ایک آدمی خبر دے لیکن سب کے الفاظ الگ الگ ہوں۔ اصطلاح میں ایسی خبر کو آحاد کہتے ہیں، اور احادیث کثرت سے اس طرح مروی ہیں۔

۳۔ **تواتر لفظی:** جماعت میں سے ہر ایک آدمی ایک ہی الفاظ کے ساتھ نقل کرے۔ یہ متواتر کی اعلیٰ قسم ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ایسا تواتر پایا ہی نہیں جاتا۔ بعض کے نزدیک ایسا تواتر موجود ہے۔ مندرجہ ذیل چھ احادیث اسی تواتر سے مروی ہیں۔

۱۔ إنما الأعمال بالنيات[1] (اعمال کا دار ومدار نیت پر ہے)۔

۲۔ البينة على المدعي واليمين على من أنكر[2] (بار ثبوت مدعی پر ہے اور قسم انکار کرنے والے پر)۔

۳۔ من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار[3] (جو شخص مجھ پر جھوٹ بولے، وہ اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنالے)۔

۴۔ لا نورث، ما تركناه صدقة[4] (ہم انبیا میراث نہیں چھوڑتے)۔

۵۔ إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف[5] (قرآن سات لہجوں میں نازل کیا گیا ہے)۔

۶۔ إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر ليلة البدر (تم اپنے رب کو قیامت کے دن ایسے دیکھو گے جیسے چودھویں شب میں چاند کو دیکھتے ہو)۔ قرآن تواتر لفظی کے ساتھ ثابت ہے۔ رکعات کی تعداد اور زکاۃ کا نصاب تواتر معنوی کے ساتھ۔

مشہور: اس کی تعریف بھی اوپر گزر چکی ہے۔ ابتدا میں اس کا سلسلہ سند آحاد کی طرح ہوتا ہے یعنی صحابہؓ کے دور میں، بعد میں تابعین اور تبع تابعین کے دور میں یہ شہرت پاتی ہے اور امت اسے قبول کر لیتی ہے، قرن ثانی وثالث میں یہ متواتر کی طرح ہو جاتی ہے۔ حدیث متواتر اور مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔ اس کی مثال میں موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور رجم کی حدیث پیش کی جاتی ہے۔

تواتر سے علم قطعی یعنی یقین حاصل ہوتا ہے اور اس کا انکار کفر ہے۔ حدیث مشہور سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے یعنی نفس مطمئن ہو جائے۔ یہ علم یقین کے قریب ہوتا ہے اور ظن سے اوپر۔ اس لیے اس کی تعبیر کبھی یقین سے بھی کرتے ہیں لیکن متواتر سے کم اور آحاد سے بالاتر ہوتا ہے۔ خبر مشہور کارد کرنا بدعت ہے کیونکہ اس میں تابعین و تبع تابعین کی خطا لازم آتی ہے۔ ابو بکر جصاص کے نزدیک مشہور متواتر کی ایک قسم ہے، اس لیے اس

۱۔ صحیح بخاری، بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم، حدیث ۱

۲۔ بیہقی، السنن الصغرى، كتاب الدعوى، باب البينة على المدعي واليمين على من أنكر

۳۔ صحیح بخاری، كتاب الجنائز باب ما يكره من النياحة على الميت

۴۔ صحیح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب حُكمِ الفَيْءِ

۵۔ صحیح بخاری، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب ما جاء في المتأولين

سے علم یقین ثابت ہوتا ہے۔ جمہور کے نزدیک مشہور کا منکر گناہ گار ہے کافر نہیں، متواتر کا علم ضروری ہے اور مشہور کا استدلالی۔ علما کا اس پر اتفاق ہے کہ متواتر اور مشہور دونوں پر عمل کرنا لازمی ہے۔ خبر واحد پر بھی شرعی احکام میں عمل کرنا لازمی ہے۔

خبر واحد: جس کو ایک راوی سے دوسرے راوی نے، یا ایک راوی جماعت سے، یا جماعت ایک راوی سے نقل کرے۔ جب تک یہ مشہور تک نہ پہنچ جائے اس میں راویوں کی تعداد کا اعتبار نہیں اور اس سے کتاب اللہ پر زیادتی احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ اس سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے۔ خبر واحد کے راوی سے بھول چوک بھی ہو سکتی ہے، سمجھنے میں بھی غلطی ہو سکتی ہے۔ خبر واحد کے بارے میں تین مذاہب ہیں۔

۱۔ علم الیقین اور علم طمانیت حاصل نہیں ہوتا اور شرعی احکام میں عمل کو واجب کرتی ہے۔ یہ جمہور کا مذہب ہے۔

۲۔ نہ وہ علم کو واجب کرتی ہے اور نہ عمل کو۔

۳۔ اس سے علم و عمل دونوں واجب ہوتے ہیں۔

خبر واحد اس راوی کی حجت ہے جس میں یہ چار صفات پائی جاتی ہوں: اسلام، عدالت، ضبط اور عقل۔

۱۔ راوی کا مسلمان ہونا حدیث کی روایت یعنی حدیث سناتے وقت ضروری ہے۔ اسلام سے پہلے حدیث کا سننا اور یاد رکھنا (تحمل) جائز ہے۔ اسلام صرف اداے حدیث کے لیے شرط ہے، نہ کہ سننے اور تحمل کے لیے، اگر کوئی کافر مسلمان ہونے کے بعد پہلے سنی ہوئی حدیث بیان کرے تو یہ جائز ہے۔

۲۔ راوی ثقہ اور عدل (راست رو) ہونا چاہیے۔ عدالت (راست روی) ایک قلبی صفت اور نفسانی ملکہ ہے۔ اس سے آدمی بامروت اور متقی ہو جاتا ہے۔ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے عدالت ساقط ہو جاتی ہے۔ گناہ صغیرہ پر تکرار سے بھی عدالت ساقط ہو جاتی ہے۔ مروت یعنی اخلاق و عادات میں اچھے لوگوں میں شمار ہونا چاہیے۔ گناہ کبیرہ وہ ہے کہ شرع میں جس کے کرنے پر حد آئی ہو، یا عذاب کی وعید ہو یا کفر کا اطلاق ہوا ہو، جیسے نماز چھوڑنے کو کفر کے برابر بتایا گیا ہے۔

۳۔ راوی کو صاحب ضبط ہونا چاہیے۔ یعنی متکلم کے کلام کو اول سے آخر تک سنے اور اس کی بات کے الفاظ اور ترکیب کلمات پر غور کرے، انہیں سمجھے اور یاد رکھے۔ یہ احناف کا مسلک ہے۔ جمہور کے نزدیک الفاظ کا یاد کر لینا کافی ہے۔ روایت حدیث کے ضبط کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ راوی غفلت نہ کرے نہ بھولے اور نہ شک کرے، نہ سننے کے وقت نہ پہنچانے کے وقت۔ کیونکہ بیشتر غلطیاں ہو جاتی ہیں۔ بغیر ضبط اور عدم غفلت کے صدق

حاصل نہیں ہو سکتا۔ کثرت روایت ضبط کے منافی نہیں۔ جو بات کہے اس کو خوب یاد ہو اور جو بات بیان کرے آگے پیچھے اس کے بیان میں اختلاف نہ ہو۔ جو بات دوبارہ بیان کرے اس میں پہلے بیان سے فرق نہ ہو۔

۴۔ راوی صاحب عقل و تمیز ہو۔ روایت حدیث کے لیے عقل کا کامل ہونا شرط ہے اور اس سے مراد بالغ کی عقل ہے۔ بچے اور فاتر العقل کی خبر معتبر نہیں۔ جس کے حفظ پر نسیان (بھولنا) غالب ہو اس کی بھی معتبر نہیں۔ عقل کے لیے بالغ ہونا اس لیے شرط ہے کہ بچہ مکلف نہیں، اس پر جھوٹ سے بچنے کے لیے اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے اس کی روایت میں شبہہ رہے گا۔

بلوغ کی قید اس حالت میں ہے کہ بات کا سننا اور اس کا بیان کرنا دونوں ایک ہی وقت میں واقع ہوں۔ اگر بلوغ سے پہلے سنے اور بلوغ کے بعد بیان کرے تب بھی مقبول ہے کیونکہ تحمل روایت کے لیے تمیز کافی ہے اس لیے کوئی عمر متعین نہیں۔ کم سے کم پانچ برس کی عمر ہے۔ محمود بن ربیع کی عمر پانچ برس کی تھی کہ جب رسول اللہ ﷺ نے تفریح کی خاطر اس کے کنویں کا پانی منہ میں لے کر اس پر ڈالا تھا اور یہ بات اس کو یاد رہی اور بالغ ہونے کے بعد اس نے اس کو روایت کیا۔ اس لیے اصول حدیث کے ماہرین نے جن میں ابن صلاح بھی شامل ہیں چار برس کی عمر کافی بتائی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ تمیز کے لیے کوئی عمر مقرر نہیں کی جا سکتی۔ یہ ہر ایک شخص کی سمجھ پر منحصر ہے۔ بعض بچوں کو کم عمر میں بڑی فہم و فراست ہوتی ہے، بعض کو زیادہ عمر ہو کر بھی نہیں ہوتی۔ عام طور پر سات برس سے کم میں تحمل روایت نہیں ہو سکتا الا ما شاء اللہ۔ مختصر یہ کہ تحمل روایت کے لیے تمیز شرط ہے، بلوغ شرط نہیں۔ ابن عباس، ابن زبیر، نعمان بن بشیر اور انس بن مالکؓ نے بہت روایتیں بیان کی ہیں حالانکہ یہ سب دور رسالت میں بچے تھے۔

اتصال سند

ان چاروں شرائط، اسلام، عدالت، ضبط اور عقل کے ساتھ خبر واحد کا راوی حضور ﷺ سے مخاطب تک متصلاً (مسلسل) روایت کرے۔ جس سند میں کوئی راوی چھوٹا ہوا نہ ہو وہ متصل کہلاتی ہے۔ اگر کوئی راوی چھوٹ گیا ہو تو وہ منقطع کہلاتی ہے۔ اصول فقہ میں خواہ صحابی چھوٹا ہو یا دوسرا راوی جو صحابی نہ ہو اس کو مرسل کہتے ہیں یعنی منقطع اور مرسل ایک ہی چیز ہے۔ محدثین کے نزدیک متصل روایت کو مسند کہتے ہیں۔ اگر ابتدائے سند سے راوی ساقط ہو تو اس کو معلق کہتے ہیں۔ اگر صحابی مذکور نہ ہو تو اس کو مرسل کہتے ہیں۔ اگر ابتدائے سند سے راوی ساقط ہو تو اس کو معلق کہتے ہیں۔ اگر صحابی مذکور نہ ہو تو اس کو مرسل کہتے ہیں جیسے کوئی تابعی کہے کہ حضور نے یہ فرمایا تھا۔ اگر برابر دو راوی ساقط ہوں تو اس کو معضل کہتے ہیں اور اگر ایک چھوٹ جائے تو منقطع۔ ایک صحابی خود نہ سنے دوسرے

سے سن کر روایت کرے اور یہ کہے کہ حضور نے یہ فرمایا ہے تو یہ درست ہے۔ اس کو مرسل نہیں کہتے۔ صحابہؓ سب عادل ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مرسل کی قبولیت کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں۔

۱۔ اس کا اتصال کسی دوسرے ذریعے سے ثابت ہو۔ یعنی دوسرے شخص نے اس روایت کو پوری سند کے ساتھ بیان کیا ہو یا خود اس نے دوسری سند میں صحابیؓ کا نام لیا ہو۔

۲۔ کسی صحابی کے قول سے اس مرسل کی تائید ہوتی ہو۔

۳۔ کسی قطعی دلیل یعنی کتاب وسنت سے اس کی تائید ہوتی ہو۔

۴۔ امت نے اس کو قبول کیا ہو۔

۵۔ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ راوی کسی عادل راوی سے روایت کرتا ہے۔

۶۔ قیاس صحیح کے موافق ہو۔

۷۔ اس مرسل کو کسی اور نے بھی ارسال کیا ہو اور یہ معلوم ہو کہ دونوں کے شیخ مختلف ہیں۔

امام شافعی کبار تابعین جیسے سعید بن المسیبؒ کے مراسیل کا اعتبار کرتے ہیں۔ مرسل حدیث کے ماننے اور نہ ماننے والوں کے اپنے اپنے دلائل ہیں، جنہیں یہاں ہم نظر انداز کرتے ہیں۔

راویوں کی دو قسمیں ہیں: معروف اور مجہول۔ کیونکہ خبر واحد کے راوی تو شہرت کو نہیں پہنچتے اس لیے ان کا حال معلوم ہونا ضروری ہے کہ وہ مشہور میں ہیں یا مجہول میں۔ اگر راوی مشہور ہے تو اجتہاد میں یا عدالت میں۔ مجہول اس راوی کو کہتے ہیں جو طلب علم میں معروف ہو اور نہ علما اس کو جانتے ہوں۔ اس کی حدیث کو سوائے ایک راوی کے دوسرے راوی نے نہ سنا ہو۔ ایسے راوی کی جہالت دور کرنے کے لیے کم از کم دو راوی چاہئیں جو اسی روایت کو بیان کریں۔ جس راوی کی عدالت اور فسق دونوں نامعلوم ہوں اس کو مستور الحال کہتے ہیں۔ جہالت صحابی کی بھی ہوتی ہے لیکن وہ سب عدول ہیں۔ ان پر کوئی طعن یعنی ان کی عدالت پر شبہہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان کی مدح قرآن وحدیث میں وارد ہے اور ان کی فضیلت عقلی و نقلی شواہد سے ثابت ہے۔

جو راوی علم واجتہاد میں معروف ہیں وہ خلفاے اربعہ ہیں۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کی روایات معتبر کتابوں میں ایک سو بیالیس ہیں۔ ان سے چھ بخاری و مسلم دونوں نے روایت کی ہیں اور تنہا بخاری نے گیارہ احادیث روایت کی ہیں۔ حضرت عمرؓ نے حدیث کی اشاعت کا بہت اہتمام کیا لیکن خود بہت کم حدیثیں روایت کی ہیں۔ ان سے مرفوع روایات ستر سے زیادہ نہیں ہیں۔ ابن حزمؒ نے حضرت عمرؓ سے مروی احادیث کی تعداد ۵۳۷ نقل کی ہے۔ چاروں فقہا کے مذاہب کی بنا حضرت عمرؓ کے اجماعیات پر ہے جن کو آپ نے دوسرے ممالک میں تعلیم دینے

کے لیے بھیجا تھا۔ محدثین نے ان سے بہت سی روایات لی ہیں۔ چنانچہ انہوں نے ابوموسیٰ اشعریؓ کو بصرہ میں اور ابودرداؓ کو شام بھیجا تھا۔ حضرت عثمانؓ کی مرویات ایک سو چھیالیس ہیں۔ حضرت علیؓ کی مرویات ۵۳۶ احادیث ہیں۔ لیکن ان میں سے بعض کی نسبت آپ کی طرف صحیح نہیں۔ اکثر راوی مستورالحال ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے جو روایات حضرت علیؓ سے روایت کی ہیں ان کو محدثین نے قبول کیا ہے۔

ان کے علاوہ عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، زید بن ثابتؓ، معاذ بن جبلؓ، ابودرداؓ، ابی بن کعبؓ، ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت عائشہؓ سب اجتہاد و علم میں معروف ہیں۔ صحابہؓ میں مجتہد اور محدث صحابہ کی تعداد بیس سے متجاوز ہے۔ عبداللہ نامی ان تینوں صحابہ کو عبادلہ کہتے ہیں۔ بعض نے عبداللہ بن زبیرؓ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کو بھی داخل کیا ہے۔ ابن عمرؓ، ابن عباسؓ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن تیسرے میں اختلاف ہے، جب ان کی روایات رسول اللہ صلی علیہ وآلہ وسلم تک صحیح اسناد سے ثابت ہوں تو اس پر عمل کرنا مقدم ہے، اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دینا چاہیے۔ قیاس کی دو صورتیں ہیں یا تو صحیح حدیث کا مخالف ہو گا، اس صورت میں اس کو قطعی طور پر چھوڑ دینا چاہیے، یا اس کے موافق ہو گا، اس صورت میں عمل حدیث پر ہو گا اور قیاس اس کا مؤید ہو گا۔

خبر واحد اور قیاس

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ علت قیاس کا ثبوت ایسی نص سے ہو جو خبر واحد کے مقابلے میں اس حکم کو زیادہ واضح طور پر بتاتی ہو۔ اگر اس کا وجود فرع میں قطعی ہو تو قیاس کو راوی کی خبر پر ترجیح دی جائے گی۔ اگر اس کا وجود فرع میں ظنی ہو تو اس میں توقف ہے۔ اگر علت قیاس کسی راجح نص سے ثابت نہ ہو بلکہ مجتہد نے اس کو نکالا ہو تو خبر قیاس پر مقدم ہو گی۔ ابوالحسین بصری کی رائے یہ ہے کہ علت اگر نص قطعی سے ثابت ہو تو قیاس کے خبر پر مقدم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اگر وہ ظنی طور پر ثابت ہو یا وہ اصل ظنی سے مستنبط ہو تو خبر کے مقدم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ قیاس کی علت کو اصل قطعی سے مستنبط کیا جائے۔

امام مالکؒ کا یہ مسلک بتایا جاتا ہے کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو پھر قیاس خبر پر مقدم ہے کیونکہ خبر واحد میں بہت سے شبہات کا امکان ہے مثلاً راوی بھول گیا ہو، یا غلطی کر گیا ہو یا جھوٹا ہو اور قیاس میں سوائے شبہہ خطا کے اور کوئی شبہہ نہیں۔ اس لیے قیاس پر عمل مقدم ہے۔ اسی وجہ سے ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بھول کر روزے میں کھا پی لے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر خبر صحیح ہے اور قیاس کے مخالف نہیں ہو تو خبر کو ہر طرح قیاس پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ خبر اصل کے اعتبار سے یقینی ہے۔ اس میں شبہہ طریق وصول کے سبب آتا ہے اور قیاس باصلہٖ (اصل میں) مشکوک ہے کیونکہ جس علت پر قیاس کی بنیاد

ہے اس کا یقینی ہونا اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا، جب تک نص یا اجماع سے ثابت نہ ہو۔ یہ اصول ہے کہ جس چیز کی اصل یقینی ہو وہ اس پر راجح ہو گی جس کی اصل مشکوک ہو۔ صحابہ کرامؓ کا یہ دستور تھا کہ جب انہیں حدیث پہنچتی تو وہ قیاس پر عمل چھوڑ دیتے۔

احناف نے متعدد مسائل میں خبر پر عمل کے سبب قیاس پر عمل ترک کر دیا۔ چنانچہ ان کا مسلک یہ ہے کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ یہ قیاس کے خلاف ہے۔ کیونکہ وضو نجاست کے نکلنے سے ٹوٹتا ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک قہقہے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ احناف کی دلیل ایک حدیث ہے جس کو خزاعی نے روایت کیا ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو شخص نماز میں قہقہہ مار کر ہنسے تو اس کو وضو اور نماز کا اعادہ کرنا چاہیے۔" معبد کی روایت یہ ہے کہ ایک روز رسول اللہ ﷺ نماز پڑھ رہے تھے ایک صحابی جو نابینا تھے جماعت میں شریک ہونے کے لیے مسجد میں آئے اور گڑھے میں گر پڑے۔ بعض صحابہ زور سے ہنس پڑے۔ نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے فرمایا کہ جو لوگ ٹھٹھا مار کر ہنسے تھے ان کو چاہیے کہ وہ نماز کا اعادہ کریں۔

اسی طرح امام محمدؒ نے مسئلہ محاذات میں قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کیا ہے۔ محاذات کی تفصیل یہ ہے کہ ایک ہی صف میں نماز کی نیت سے بالغ عورت اور مرد بغیر حائل کے ایک دوسرے کے پاس کھڑے ہوں۔ اس صورت میں مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی عورت کی نہیں۔ قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس سے مرد کی بھی نماز فاسد نہ ہو کیونکہ جب عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی تو مرد کی کیوں فاسد ہو، لیکن احناف نے اس مسئلے میں عورتوں کو جماعت میں سب سے آخری صف میں کھڑا کرنے کے بارے میں جو حدیث وارد ہوئی ہے اس پر عمل کیا ہے۔ وہ حدیث یہ ہے: أخّروهن حيث أخّرهن الله * (عورتوں کو نماز کی صف میں سب سے پیچھے کھڑا کرو کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو پیچھے رکھا ہے)۔ جب عورت اور مرد ساتھ ساتھ کھڑے ہوں گے تو اس حدیث پر عمل نہ ہو گا اور چونکہ مردوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ صف میں آگے ہوں اور عورتیں پیچھے، اس لیے مرد کی نماز فاسد ہو گی۔ یہ احناف کے نزدیک ہے۔ اسی طرح بھول کر روزے میں کھا پی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ روزہ فاسد ہو جائے۔ اس مسئلے میں بھی احناف خبر واحد کو قیاس پر ترجیح دیتے ہیں۔

* طبرانی، المعجم الکبیر، باب العین، عبد اللہ بن مسعود الہذلی

قیاس کا تقاضا ہے کہ قے سے وضو نہ ٹوٹے لیکن احناف نے اس مسئلے میں خبر واحد کو ترجیح دی ہے اور قیاس کو ترک کیا ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نماز میں جس نے قے کی ہو یا جس کی نکسیر پھوٹی ہو تو اس کو چاہیے کہ وضو کر کے اسی نماز کو اس وقت تک پورا کرے جب تک کسی سے بات نہ کرے۔ اس حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا کیونکہ قے میں نجاست نہیں نکلتی۔ اس لیے قیاس کے مطابق وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے۔

ایک سلام کے بعد سجدہ سہو کرنا خلاف قیاس ہے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سلام سے پہلے ہو کیونکہ یہ کسی چھوٹی ہوئی چیز کو پورا کرتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک سجدہ سہو سلام سے پہلے کرنا چاہیے لیکن احناف نے اس مسئلے میں قیاس کو ترک کر کے خبر واحد پر عمل کیا ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ سلام کے بعد ہر سہو کے واسطے دو سجدے ہیں لیکن یہاں سلام سے مراد ایک سلام ہے۔ دوسرے سلام کے بعد دوبارہ نماز پڑھنی ہو گی، وہ کلام کے حکم میں ہے۔

راویوں کی دوسری قسم وہ ہے جو حافظہ کی قوت اور عدالت (راست روی) میں مشہور ہوں مگر اجتہاد اور فتویٰ دینے کا درجہ نہ رکھتے ہوں، جیسے حضرت انس بن مالکؓ اور ابو ہریرہؓ وغیرہ۔ بعض علمائے اصول کا خیال یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا شمار بھی اجتہاد کرنے والوں اور فتویٰ دینے والے صحابہؓ میں ہوتا ہے، وہ کسی دوسرے صحابی کے فتوے پر عمل نہیں کرتے اور انس بن مالک بھی اسی قبیل سے ہیں۔ چنانچہ اگر ان میں سے کوئی حدیث روایت کرے اور وہ قیاس کے موافق ہو تو یقیناً اس پر عمل کرنا لازمی ہے اور قیاس کے مخالف ہو تو قیاس پر عمل کرنا بہتر ہو گا۔ اس کی ہم چند مثالیں بیان کرتے ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے جب یہ حدیث بیان کی جس چیز کو آنچ لگی ہو اس کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، دوبارہ وضو کرنا چاہیے تو ابن عباسؓ نے ان سے کہا کہ اگر تم گرم پانی سے وضو کرو تو کیا دوبارہ وضو کرو گے۔ یہ سن کر حضرت ابو ہریرہؓ خاموش ہو گئے۔ ابن عباسؓ نے قیاس سے خبر کا معارضہ کیا۔ اسی طرح احناف نے مسئلہ مُصرّاۃ میں قیاس پر عمل کیا ہے۔ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

راویوں کے اختلاف کے اعتبار سے احناف نے خبر واحد پر عمل کرنے کے لیے تین شرطیں لگائی ہیں:

۱۔ کتاب اللہ کے مخالف [معارض] نہ ہو ۲۔ مشہور حدیث کے مخالف نہ ہو ۳۔ ظاہر کے مخالف نہ ہو۔

قرآن مجید کے مخالف [متعارض] ہونے کی مثال: عبادہ بن صامتؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "جو نماز میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوئی۔" امام شافعیؒ اور دوسرے فقہا نے اس سے استدلال کیا ہے کہ سورۃ فاتحہ نماز میں پڑھنا فرض ہے، اس کے بغیر نماز درست نہیں۔ احناف کے نزدیک اس حدیث میں کمال کی نفی مراد ہے یعنی نماز کامل نہیں ہوتی۔ اگر ہم اس سے نماز کی نفی مراد لیں تو یہ قرآن مجید کی اس

آیت کے خلاف ہوگی: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ [المزمل ۷۳: ۲۰] (قرآن مجید میں سے جو تمہارے لیے آسان ہو وہ پڑھو)۔ اس آیت کی رو سے نماز میں قرآن مجید کی ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیتوں کا پڑھنا فرض ہے خواہ فاتحہ یا کوئی دوسری سورۃ، سورۃ فاتحہ کا پڑھنا احناف کے نزدیک واجب ہے۔

حدیث مشہور کے مخالف [متعارض] ہونے کی مثال: حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جسے امام مسلم نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک گواہ اور ایک قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔ یعنی مدعی کے پاس ایک گواہ ہو تو وہ ایک گواہ پیش کر دے اور خود قسم کھالے۔ اس طرح اس کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ احناف کے نزدیک یہ روایت ایک مشہور حدیث کے خلاف ہے وہ یہ ہے کہ "مدعی کے ذمے بار ثبوت (شہادت) ہے اور جو شخص انکار کرے اس پر قسم ہے۔" اس کے علاوہ یہ حدیث قرآن کے حکم کے بھی مخالف ہے جس میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کا حکم ہے۔

ظاہر کے مخالف ہونے کی مثال: بسم اللہ کو سورۃ فاتحہ سے پہلے بلند آواز سے پڑھنے کی حدیث حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے لیکن اس کے مقابلے میں بہت سی صحیح احادیث ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین جہری نمازوں میں قراءت الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ سے شروع کرتے تھے اور بسم اللہ کا اخفا کیا کرتے تھے۔ کثیر تعداد میں صحابہ و تابعین کا یہی مسلک رہا ہے۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ راویوں کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ مخلص مومن جو رسول ﷺ کی صحبت میں رہا ہو اور اس نے آپ کے کلام کو اچھی طرح سمجھ کر روایت کیا ہو۔ ۲۔ وہ اعرابی (بدو) جو اپنے قبیلے سے آیا، رسول اللہ ﷺ کے کلام کو سنا، بلکہ کچھ سنا کچھ نہ سنا اور آپ کے کلام کی حقیقت یعنی معنیٰ مفہوم نہ سمجھا اور پھر اپنے قبیلے میں واپس چلا گیا اور اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا جو آپ کی زبان مبارک سے نہیں نکلے تھے۔ اس سے حدیث کے معنیٰ بدل گئے۔ اور وہ یہ سمجھتا رہا کہ جو کچھ آپ نے فرمایا تھا وہ اس نے بے کم و کاست ادا کر دیا ہے۔ ۳۔ وہ منافق جس کا نفاق ظاہر نہ ہوا اور بغیر سنے اس نے آپ سے احادیث روایت کیں اور اس طرح وہ احادیث لوگوں میں مشہور ہو گئیں۔

مختصر یہ ہے کہ خبر واحد کا قرآن مجید کے اس مضمون سے متعلق احکام اور خبر مشہور سے مقابلہ کرنا چاہیے۔ اگر اس کے مخالف ہو تو ترک کر دینا چاہیے۔ اس کی مثال اوپر گزر چکی ہے۔ کتاب اللہ کے مخالف ہونے کی ایک مثال اور ملاحظہ کریں اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ بالغ عورت کا نکاح اس کے ولی کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔ وہ

اپنے موقف کی تائید میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اس کا نکاح باطل ہے۔" احناف کے نزدیک یہ حدیث نابالغ لڑکی کے لیے ہے، اس کے لیے ولی کی اجازت ضروری ہے۔ ورنہ یہ حدیث قرآن مجید کی اس آیت کے مخالف ہوگی: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرۃ۲: ۲۳۲] (ان عورتوں کو اپنے خاوندوں سے نکاح کرنے سے نہ روکو)۔ اس آیت میں نکاح کی نسبت خود عورتوں کی طرف کی گئی ہے۔ اس لیے بالغ عورتیں احناف کے نزدیک بغیر ولی کی اجازت کے اپنا نکاح خود کر سکتی ہیں۔

احناف نے ان دونوں شرطوں کے علاوہ تیسری شرط یہ لگائی ہے کہ وہ ظاہر حال کے مخالف نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس حدیث کا تعلق ایسے معاملات سے ہو جو عام ہوں اور عموماً آدمیوں کو پیش آتے ہوں، لیکن پہلی اور دوسری صدی میں یا صدر اول اور دوم میں یہ حدیث مشہور نہ ہوئی ہو اور لوگ اس کو نہ جانتے ہوں تو باوجود ضرورت کے اور عام آدمیوں کے اس معاملے میں مبتلا ہونے کے اس حدیث کا ان زمانوں میں مشہور نہ ہونا اس حدیث کی عدم صحت کی دلیل ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں زمانوں کے لوگ سنت پر عمل کرنے میں کوتاہی نہیں کرتے تھے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ جو معاملات ایسے ہوں جو لوگوں کو دن رات پیش آیا کرتے ہوں ان کے خلاف کوئی خبر شاذ ہو، ایک دو راویوں سے مروی ہو، حالانکہ اس دور کے لوگوں کے بارے میں معلوم ہے کہ اگر وہ اس حدیث سے واقف ہوتے تو ضرور اس پر عمل کرتے تو ایسی حدیث عمل کرنے کے قابل نہیں۔ اگر وہ معتبر ہوتی تو خیر القرون میں ضرور مشہور ہوتی اور اس پر عام لوگوں کا عمل ہوتا۔ ان لوگوں کی اس حدیث سے ناواقفیت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث معتبر نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک وہ حدیث قابل حجت نہیں جو ایسے معاملے میں وارد ہو جس میں کثرت سے لوگ مبتلا ہوں اور ان کو اس کی خبر ہو اور عمل اس کے برخلاف ہو۔ ایسے معاملات میں کوئی حدیث موجود ہو تو عام طور پر وہ سب کو معلوم ہو جاتی ہے اور نقل در نقل ہوتی چلی جاتی ہے۔ جب ایسی حدیث پھیلی نہیں تو معلوم ہوا کہ وہ قابل عمل نہ تھی۔ اس کے علاوہ خبر کاذب ہونے کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ اس کے سننے والوں میں سے صرف ایک ہی شخص اس کو روایت کرے اور دوسرے لوگ باوجود شدت حاجت کے کبھی اس کا ذکر زبان پر نہ لائیں تو ایسی روایت قابل قبول نہ ہوگی۔

خبر اور ظاہر حال کی چند مثالیں

اگر کسی شخص پر اندھیرے میں قبلہ مشتبہ ہو جائے اور کوئی مسلمان اس کو جہت قبلہ بتلا دے تو اس پر عمل کرنا واجب ہو گا کیونکہ یہ خبر ظاہر حال کے مخالف نہیں۔ اگر کسی کو ایسا پانی ملا جس کی پاکی اور ناپاکی کے بارے میں علم نہیں لیکن کسی نے یہ بتلایا کہ یہ ناپاک ہے تو وہ اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔

خبر واحد کن مقامات میں دلیل بن سکتی ہے

خبر واحد چار موقعوں پر حجت (دلیل) بن سکتی ہے۔ ا۔ خالص اللہ تعالیٰ کے حق میں، جہاں حق العباد نہ ہو اور یہ حقوق اللہ حدود و قصاص کی قبیل سے نہ ہوں۔ ۲۔ خالص بندے کا وہ حق جس میں وہ دوسرے پر کوئی لازم کرتا ہو، جیسے بائع مشتری میں سے ایک بیع کا انکار کرتا ہو اور دوسرا اثبات۔ ۳۔ خالص بندے کا وہ حق جس میں کسی دوسرے پر حق لازم نہیں کیا جاتا، جیسے وکالت میں ہدیے کے متعلق خبر بیان کرنا۔ ۴۔ خالص بندے کا وہ حق جس میں ایک جہت سے دوسرے پر حق لازم کرتا ہو اور دوسری جہت سے لازم نہ کرتا ہو، جیسے وکیل کو وکالت سے معزول کرنا یا غلام جس کو معاملات کی اجازت ہو اسے تصرفات سے روک دینا۔ اس میں ایک جہت سے تو حق کا لازم کرنا ہے وہ یہ کہ وکیل کو وکالت سے معزول کرنے اور غلام کو تصرف سے روک دینے سے آئندہ ان کا تصرف باطل ہو جائے گا۔ دوسری جہت سے حق لازم نہ کرنا ہے وہ یہ کہ وکیل بنانے اور غلام کو معاملات کی اجازت دینے میں وہ اپنے حق میں تصرف فسخ کے ساتھ کرتے ہیں۔ جیسے کسی کو وکیل بنانے اور غلام کو معاملات کی اجازت دینے میں وہ اپنے حق میں تصرف کرتے ہیں، کسی پر اپنا حق لازم نہیں کرتے۔ اب ہم ان کو علیحدہ علیحدہ تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔

ا۔ **خالص حق:** اس میں عام عبادات جیسے نماز، روزہ، حج، زکاۃ، وضو، عشر اور صدقہ وغیرہ۔ ان سب میں ایک شخص کی خبر مقبول ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے چاند دیکھنے کے بارے میں ایک بدو کی خبر کو قبول کر لیا تھا۔ ابو الحسن کرخیؒ اور فخر الاسلام بزدویؒ کی رائے یہ ہے کہ خبر واحد ان حقوق اللہ میں مقبول ہے جن کا تعلق عقوبات یعنی حدود قصاص سے نہ ہو، لیکن جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح خبر واحد عادل سے دیگر معاملات ثابت ہوتے ہیں حدود بھی ثابت ہوں گی۔

۲۔ بندے کا خالص حق جس میں دوسرے پر کوئی حق لازم نہیں کرنا۔ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ مخبر متعدد ہوں اور عادل ہوں۔ متعدد ہونے میں کم از کم تعداد دو ہے۔ کیونکہ جھگڑوں (منازعات) اور مقدمات میں فریب، دھوکا اور حیلے بہانے پیش آتے ہیں۔ اس لیے گواہوں کا متعدد ہونا ضروری ہے۔ قرآن مجید سے دو گواہوں کا ہونا اور عادل ہونا

ثابت ہے۔ ارشاد باری ہے: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۸۲] (تم اپنے مردوں میں دو گواہ کر لیا کرو)۔ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ گواہ معاملات میں کم از کم دو ہونے چاہئیں۔ دوسری آیت ہے: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق ۶۵: ۲] (اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ بنالیا کرو)۔ اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہونے چاہئیں۔ اس کا اطلاق منازعات پر ہوتا ہے۔

۳۔ بندے کا وہ خالص حق جس میں دوسرے پر کوئی حق لازم کرنا نہ ہو۔ اس میں ایک شخص کی خبر بھی معتبر ہے، خواہ وہ عادل ہو یا فاسق۔ مخبر کے لیے عاقل سمجھ دار ہونا شرط ہے۔ اس بچے کی خبر جس کو تمیز نہ ہو اور مجنون اور فاتر العقل کی خبر معتبر نہیں۔ اس کا اطلاق باہمی معاملات میں ہوتا ہے۔ اگر سمجھ دار لڑکا یا فاسق یہ خبر دے کہ فلاں شخص نے اپنا وکیل فلاں کو مقرر کیا ہے یا فلاں شخص نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی ہے تو اس کا قول مقبول ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا۔ ہدیہ بھیجنے کی خبر واحد معتبر ہے۔

۴۔ بندے کا وہ خالص حق جس میں ایک جہت سے حق لازم کرنا ہو اور دوسری جہت سے نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں عدد شرط ہے یا عدالت۔ یعنی ان دونوں میں سے صرف ایک چیز غیر معین شرط ہے۔ کیونکہ اس قسم میں پہلی دونوں قسموں کی مشابہت موجود ہے تو حکم میں بھی دونوں کے ساتھ مشابہت چاہیے۔ اگر دو فاسق، دو کافر، یا ایک عادل شخص کسی وکیل کو یہ خبر دیں کہ اس کے مؤکل نے اس کو معزول کر دیا ہے یا غلام کو یہ خبر دیں کہ اس کو خرید فروخت کرنے سے روک دیا ہے تو یہ خبر مقبول ہوگی اور ان کے لیے تصرف کرنا جائز ہوگا لیکن صاحبین کے نزدیک اس میں بھی پہلی قسم کی طرح تمیز اور تصدیق قلبی شرط ہے۔ اسلام عدالت اور تعدد کی شرط نہیں تاکہ معاملات میں حرج واقع نہ ہو۔ *

* أصول الشاشي، ص۱۱۶-۱۳۰ (متواتر، مشہور اور خبر واحد کی یہ بحث مترجم کا اضافہ ہے۔ شعبہ تحقیق)

فصل سوم

تیسرا ماخذ

اجماع

۱۶۹۔ لغت میں اجماع عزم اور کسی چیز کے بارے میں پختہ ارادہ کرنے کو کہتے ہیں۔ رسول ﷺ کی ایک حدیث میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ لا صیام لمن لم یُجمع الصیام من اللیل (اس شخص کا روزہ نہیں ہوگا جو رات سے روزہ رکھنے کا پختہ ارادہ نہ کرے)۔ عربی میں کہا جاتا ہے: أجمع فلان علی الأمر (یعنی فلاں شخص نے کسی کام کا پختہ ارادہ کر لیا)۔

اجماع کے معنی کسی بات پر متفق ہونے کے بھی آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ [یونس ۱۰: ۷۱] (سو تم اپنی کوئی تدبیر اپنے شرکا سے مل کر پختہ طور پر طے کر لو)۔ عربی میں کہا جاتا ہے: أجمع القوم علی کذا (لوگ فلاں کام پر عزم صحیح کے ساتھ متفق ہو گئے ہیں)۔ اس مفہوم میں اس کے صدور کا تصور ایک سے زیادہ آدمیوں کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ بخلاف پہلے مفہوم کے، اس میں اجماع کا صدور ایک شخص سے بھی ہو سکتا ہے۔

علمائے اصول کی اصطلاح میں اجماع کی تعریف یہ ہے: الإجماع هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم (اجماع سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی خاص دور میں امت اسلامیہ کے تمام مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر متفق ہو جانا ہے)۔*

[یہ اجماع مجتہدین کی تعریف ہے۔ اجماع امت کی تعریف یہ ہے: نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد کسی خاص دور میں پوری امت اسلامیہ کا کسی شرعی حکم پر متفق ہو جانا۔

* آمدی، الإحکام ۴: ۱۱۵

اجماعِ مجتہدین ان اجتہادی مسائل میں ہوتا ہے جن کا تعلق مجتہدین سے ہو اور ان مسائل کی باریکیوں کو وہی مجتہدین سمجھ سکتے ہوں، جیسے نکاح میں شہادت کا حکم یا ولایت کا حکم۔ وراثت میں حقیقی بھائی کو باپ شریک یا ماں شریک بھائی پر مقدم رکھنا وغیرہ۔

اجماعِ امت کا تعلق ان احکام یا ان امور سے ہے جس کا ہر مسلمان سے تعلق ہے، خواہ وہ مجتہد ہو یا عامی۔ یہ امور ایمانیات اور عقائد سے متعلق ہیں[1]۔

۱۷۰۔ اجماعِ مجتہدین کی اصطلاحی تعریف کا تجزیہ

اس اصطلاحی تعریف پر مندرجہ ذیل امور مبنی ہیں:

اول: اجماعِ مجتہدین میں ان لوگوں کا اتفاق معتبر نہیں ہوگا جو مجتہد نہیں ہیں۔ مجتہد وہ شخص کہلاتا ہے جس کو تفصیلی دلائل سے شرعی احکام مستنبط کرنے کا ملکہ حاصل ہو۔ کبھی اس کو فقیہ بھی کہہ دیتے ہیں۔ اسی طرح مجتہد کو اہل حل وعقد، اہل رائے و اجتہاد اور علمائے امت بھی کہتے ہیں[2]۔ غیر مجتہد اس شخص کو کہتے ہیں جس کو استنباط پر قدرت حاصل نہ ہو، جیسے عامی یا وہ شخص جس کو امور شرعیہ پر مہارت حاصل نہ ہو، اگرچہ وہ کسی خاص فن یا علم کے عالم ہوں، جیسے طب، یا علم ہندسہ وغیرہ۔

دوم: مجتہدین کے اتفاق سے مراد تمام مجتہدین کا اتفاق ہے۔ اس لیے اہل مدینہ، اہل حرمین، جیسے مکہ اور مدینہ یا کسی دوسرے خاص گروہ کا اجماع کافی نہیں۔ ان میں سے ایک اجماع بھی اصطلاحی اجماع شمار نہیں ہوگا جو مقصود ہے۔ ایک مجتہد کی مخالفت بھی اس کے لیے مضر ہے اور اس کی مخالفت کے ساتھ اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ یہی جمہور علمائے اصول کی رائے ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ ایک، دو اور تین کی مخالفت مضر نہیں ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ مجتہدین کی اکثریت کے اتفاق سے اگرچہ اجماع منعقد نہیں ہوتا، لیکن یہ اتفاق حجت ہے، اس کا اتباع کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اکثریت کا اتفاق اس بات کو بتلاتا ہے کہ حق ان کے ساتھ ہے اور ان کے پاس ایسی قطعی یا راجح دلیل ہے جس نے اسے اتفاق پر آمادہ کیا ہے، ورنہ عام طور پر ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ مخالف کی دلیل راجح ہو۔

۱۔ علمائے جعفریہ نے اجماع کی تعریف یہ کی ہے: اجماع سے مراد امت محمدیہ کا کسی بات پر متفق ہو جانا ہے یا کسی دور میں اس امت کے مجتہدین کا کسی بات پر اتفاق کر لینا ہے۔ کتاب الأرائك، ص ۱۷۶۔ دوسری تعریفیں ملاحظہ ہوں: إرشاد الفحول، ص ۶۳، المستصفی ۱: ۱۱؛ الإحکام ۱: ۲۸۰

۲۔ الإحکام ۴: ۱۱۵

اس تعریف کے تقاضے کے مطابق ہمارا خیال یہ ہے کہ اس اتفاق میں بلا استثنا تمام مجتہدین کا شامل ہونا ضروری ہو گا۔ اگر چہ کچھ لوگ مخالفت کریں، خواہ وہ ایک ہی ہو تو اس صورت میں اجماع منعقد نہیں ہو گا، اور جب اجماع منعقد نہیں ہو گا تو وہ حجت ہے اور نہ اس کا اتباع ضروری ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ کسی بات کے سچا اور درست ہونے کے لیے اکثریت قطعی دلیل نہیں ہے، کبھی اکثریت غلطی پر ہوتی ہے اور اقلیت حق و سچائی پر۔ ہاں یہ بات درست ہے کہ کبھی اکثریت کے ساتھ لوگ مانوس ہوتے ہیں اور ان کو پسند کرتے ہیں، اس لیے جب ہمیں مخالف کی دلیل راجح معلوم نہ ہو تو اکثریت کی رائے اجتہادی رائے سمجھ کر مان لی جائے گی اور قبولیت میں اس کو اولیت دی جائے گی۔

سوم: مجتہدین کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ مسلمان ہوں، کیونکہ حجیت اجماع کے دلائل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مجتہدین کا امت اسلامیہ میں سے ہونا ضروری ہے۔ مزید یہ کہ اجماع کا موضوع ایسے امور ہوں جن کی بنیاد عقیدے پر ہوتی ہے یا ان سے متعلق ہوں یا ان سے متفرع ہوں۔

چہارم: کسی مسئلے کے حکم میں جب مجتہدین متفق ہوں تو یہ ضروری ہے کہ ان کا یہ اتفاق مکمل طور پر عمل میں آ جائے۔ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ ان مجتہدین کا زمانہ گزرنے کے بعد یہ اتفاق مکمل سمجھا جائے گا۔ یعنی اس میں ان مجتہدین کی موت شرط نہیں ہے جو اس اجماع میں شریک تھے اور اپنے اجماع پر مُصر تھے۔ چنانچہ ان کے اس اتفاق کے بعد اگر کچھ مجتہدین اپنی اس رائے سے پھر جائیں تو اس سے اجماع کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔ اسی طرح اجماع کے وقت کوئی صاحب رائے مجتہد معلوم نہیں تھا اور وہ بعد میں ظاہر ہوا اور اس نے اجماع کی مخالفت کی تو اس سے بھی اجماع میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

اجماع منعقد ہونے کے بعد کیونکہ بعض مجتہدین اپنی رائے سے رجوع کر لیتے ہیں اس لیے بعض علمائے اصول جیسے شافعیہ کے نزدیک صحت اجماع کے لیے یہ شرط ہے کہ جو مجتہدین اس اجماع میں شریک تھے ان کا زمانہ گزر جائے اور وہ سب وفات پا جائیں، اس کے بعد یہ اجماع صحیح و مکمل سمجھا جائے گا۔ لیکن پہلا نقطہ نظر قابل ترجیح ہے کیونکہ حجیتِ اجماع کے جو دلائل ہیں ان میں مجتہدین کا زمانہ گزرنے کی کوئی شرط نہیں ہے، بلکہ صرف ان کے اتفاق کی شرط ہے۔ اس لیے کسی ایک زمانے میں مجتہدین کا کسی واقعے پر جب اتفاق ہو جائے تو اجماع منعقد ہو جائے گا اور اس کی پیروی ضروری ہو گی۔ اگر کچھ لوگ اپنی رائے سے پھر جائیں، یا بعد میں کوئی ایسا مجتہد ظاہر ہو جس کی رائے اجماع سے مختلف ہو تو اس سے اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

پنجم: اجماع کی صحت کے لیے یہ ضروری ہے کہ مجتہدین کا اتفاق کسی شرعی حکم پر ہو، یعنی اس کا تعلق فرض، حرام، مندوب وغیرہ سے ہو۔ رہے ایسے اجماعات جو غیر شرعی حکم پر ہوں، مثلاً ایسے مسائل جن کا تعلق ریاضی سے ہو یا طب سے ہو یا لغت سے ہو تو ان مسائل پر اتفاق کو اجماع نہیں کہا جائے گا جو شریعت میں مقصود ہے۔

ششم: صرف اسی اجماع کا اعتبار ہو گا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد منعقد ہو۔ اکثر علمائے اصول اجماع کی اپنی تعریفوں میں اس چیز کا ذکر کرتے ہیں، اس لیے ہم نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ بعض علما نے کہا ہے کہ اس شرط کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ کے عہد مبارک میں بھی کسی مسئلے سے متعلق حکم پر اجماع منعقد ہو سکتا ہے۔ اجماع اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رضامندی اس کی دلیل ہوں گے۔ لیکن ہماری یہ رائے نہیں ہے، اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اجماع کی ضرورت نہیں ہے، آپ ﷺ کے فرمان اور منظوری کا ہی اعتبار ہے اور یہی تشریع کا مآخذ ہیں۔ بالفرض آپ کے زمانے میں اجماع منعقد ہوتا تو آپ اس کی مخالفت فرماتے یا موافقت، اگر مخالفت کرتے تو ایسے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں، اگر موافقت فرماتے تو اعتبار آپ کی موافقت کا ہی ہوتا۔ اسی لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں انعقادِ اجماع کے لیے ہمیں کوئی مناسب وجہ معلوم نہیں ہوتی اور اسی سبب سے اس طرف ہمارا میلان نہیں ہے۔

۱۷۔ اجماع کی حجیت

جب اجماع اپنی شرائط کے ساتھ منعقد ہو جائے تو اس مجمع علیہ مسئلے پر یہ قطعی دلیل ہو گا۔ قطعی حجت ہونے کی وجہ سے مسلمانوں پر اس کی پیروی لازم ہو گی، اس کی مخالفت یا اس کا توڑنا جائز نہیں ہو گا۔ مسلمانوں کی بڑی اکثریت اس بات کی قائل ہے اور انہوں نے اجماع کی حجیت کے اثبات میں بے شمار دلائل دیے ہیں۔ ہم ان میں سے بعض کو ذکر کریں گے جو درج ذیل ہیں:

الف: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾ [النساء۴: ۱۱۵] (جو شخص بعد اس کے کہ اس پر امرِ حق واضح ہو چکا ہو پھر پیغمبر کی مخالفت کرے اور مسلمانوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کرے، تو ہم اس کو اس کی اختیار کردہ راہ کے سپرد کر دیں گے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے)۔ اس آیت سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے راستے یا طریقے کی مخالفت کرنے پر عذاب کی دھمکی دی ہے، اس لیے ان کا راستہ یا طریقہ ہی درست و سچا ہے اور اس کا اتباع ضروری ہے، اور اس راستے یا طریقے کے علاوہ باقی تمام طریقے باطل ہیں

اور ان کا چھوڑنا ضروری ہے۔ چنانچہ جس چیز پر مسلمان متفق ہو جائیں وہی ان کا راستہ یا طریقہ سمجھا جائے گا اور اجماع کا یہی مطلب ہے اور اس سے یہی مقصود ہے۔

ب: رسول اللہ ﷺ کی کثرت سے ایسی احادیث ملتی ہیں جو یہ بتلاتی ہیں کہ امت اسلامیہ اگر کسی بات پر متفق ہو جائے تو یہ اتفاق خطا سے پاک ہو گا۔ ان میں سے ایک حدیث یہ ہے: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى خطاء (میری امت غلطی پر متفق نہیں ہو گی)۔ اس حدیث کی دوسری روایت ہے: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ (میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہو گی)۔

اگرچہ یہ احادیث آحاد ہیں لیکن اپنے معنی اور مطلب کے اعتبار سے متواتر ہیں۔ اس لیے ان سے قطعی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امت جس چیز پر متفق ہو جائے وہی حق اور درست ہے۔ اجماع مجتہدین اجماعِ امت کی نمائندگی کرتا ہے، اس لیے کہ وہی اہل رائے اور اہل علم ہیں اور دوسرے لوگ ان کے تابع ہیں، لہٰذا ان کا اجماع ہی حق اور درست ہو گا۔ اور جو چیز حق ہو اس کی پیروی کرنا اور مخالفت نہ کرنا واجب ہے۔ حجیت اجماع کا یہی مطلب ہے۔

یہ بات ملاحظہ رہے کہ جعفریہ (شیعہ) یہ سمجھتے ہیں کہ اجماع اس لیے حجت ہے کہ یہ اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ کسی مسئلے پر اجماع کرنے والے مجتہدین میں امام معصوم بھی داخل ہے، جیسا کہ علامہ حلی نے اپنی کتاب تہذیب الوصول إلی علم الأصول میں اس کی تصریح کی ہے۔ الأرائك کے مصنف نے اس کی توضیح اس طرح کی ہے:

اجماع کی حجیت اس اساس پر قائم ہے کہ اس سے اس بات کا یقینی علم ہو جاتا ہے کہ اجماع کرنے والے لوگوں میں امام معصوم کی شخصیت بھی داخل ہے یا اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ امام معصوم اس بات سے متفق ہیں جس پر اجماع منعقد ہوا ہے یا اجماع کرنے والوں کے اقوال سے اندازاً ان کی رائے معلوم ہو جاتی ہے۔ *

امام نائینی نے حجیت اجماع کی ایک اور وجہ بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ اجماع اس دلیل کو ظاہر کرتا ہے جو اجماع کرنے والوں کے نزدیک معتبر ہے، اور ہمارے زمانے اور ان زمانوں کی نسبت جو امام کے غائب ہونے کے بعد ہیں انہوں نے اسی وجہ کو ترجیح دی ہے۔ اس کے بارے میں انہوں نے یہ کہا ہے کہ یہ سب سے قریب راستہ ہے۔ امام کے غائب ہونے کے زمانے میں اجماع کرنے والوں میں امام معصوم کے داخل ہونے کی عام طور پر کوئی صورت

---

* دیکھیے: کتاب الأرائك، ص ۱۷۱-۱۷۷؛ نیز ملاحظہ ہو: کفایة الأصول، ص ۱۲۹؛ علی تقی حیدری، أصول الاستنباط ص ۱۴۵

نہیں۔ تاہم الارائک کے مصنف نے اس وجہ کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ ہمیں امام معصوم کا قول نہیں بتلاتا اس لیے حقیقت میں یہ اجماع نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تمام مجتہدین کے متفق ہونے کی ضرورت نہیں۔ *

ج: مجتہدین کے اتفاق کے لیے کوئی شرعی دلیل ضروری ہے، کیونکہ خواہش نفس سے اجتہاد نہیں ہوتا، بلکہ مقررہ طریقوں، ضابطوں اور ان اصولوں کے مطابق ہوتا ہے جو خواہشات سے محفوظ ہوں جیسا کہ ہم مقدمہ میں بیان کر چکے ہیں۔ لہٰذا اگر مجتہدین کسی رائے پر متفق ہو جائیں تو قطعی طور پر ہمیں یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ انہیں اس رائے کے لیے کوئی ایسی شرعی دلیل مل گئی ہوگی جس پر ان کا اتفاق ہوا ہے، کیونکہ جب تک کوئی دلیل اپنے مدلول کو قطعی طور پر نہ بتلائے عام طور پر اس پر متفق ہونا آسان نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقلیں اور طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں اور اگر دلیل میں بھی کئی احتمالات ہوں تو لوگ آسانی سے کسی مسئلے پر متفق نہیں ہوتے۔

۱۷۲۔ اجماع کی قسمیں

اول: اجماع صریح (عزیمت)

اس کا مطلب یہ ہے کہ مجتہدین اپنی رائے کا صراحت سے اظہار کریں اور کسی ایک رائے پر متفق ہو جائیں، جیسے مجتہدین کے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو اور وہ ایک جگہ پر اکٹھے ہوں اور ان میں سے ہر شخص اپنی رائے کا اظہار کرے اور آخر میں وہ کسی ایک رائے پر متفق ہو جائیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسئلہ ان میں سے ہر شخص کے سامنے علیحدہ علیحدہ پیش کیا جائے، اور وہ مختلف علاقوں میں بکھرے ہوئے ہوں، پھر ان سب کی آرا ایک رائے پر متفق ہو جائیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مجتہدین میں سے کوئی صاحب کسی مسئلے کے بارے میں فتویٰ دیں اور وہ فتویٰ دوسرے مجتہدین تک پہنچ جائے۔ اس فتوے کے علم میں آنے کے بعد وہ اس فتوے سے متفق ہونے کے بارے میں صراحت سے اپنی رائے کا اظہار کریں۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی مجتہد کسی مسئلے میں کسی خاص حکم کی بنیاد پر فیصلہ دے اور یہ حکم دوسرے مجتہدین تک بھی پہنچ جائے اور وہ اس فیصلے پر اپنی رضامندی کا صراحت سے اظہار کریں خواہ وہ قول سے ہو، افتا کے ذریعے یا قضا کے ذریعے۔

اجماع کی یہ قسم قطعی حجت ہے، اس کی مخالفت یا اس کی خلاف ورزی ناجائز ہے۔ اجماع کی اس قسم کو اجماع عزیمت کہتے ہیں۔

---

* ملاحظہ ہو: فوائد الأصول میں نائینی کی تقریرین ا: ۸۶-۸۷

دوم: اجماع سکوتی (رخصت)

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی مسئلے میں مجتہد اپنی رائے کا اظہار کرے اور اس رائے کا سب کو علم ہو جائے اور یہ مشہور ہو جائے اور دوسروں تک پہنچ جائے اور وہ سب اس پر سکوت اختیار کریں۔ صراحت سے نہ اس کا انکار کریں اور نہ صراحت سے اس کی تائید کریں۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اظہار رائے میں ان کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو، مثلاً یہ کہ اس مسئلے میں غور و فکر کے لیے مدت گزر جائے اور اس مدت میں کوئی ایسا واقعہ پیش نہ آئے جو کسی مجتہد کو خاموشی اختیار کرنے پر مجبور کرے جیسے کسی کا خوف و ہیبت یا ایسی ہی کوئی اور رکاوٹ ہو۔ اس قسم کی رکاوٹوں کا ذکر ہم بعد میں کریں گے۔ اس اجماع کے حکم اور اس کی وسعت کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ اس میں تین قول ہیں:

پہلا قول: یہ نہ ہی اجماع ہے اور نہ ہی ظنی حجت کی حیثیت سے معتبر ہے۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کی یہی رائے ہے۔

اس رائے کے رکھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ کسی خاموش شخص کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جا سکتا کیونکہ جب تک وہ خود کوئی بات نہ کہے اس سے کوئی بات کہلوانا جائز نہیں۔ اسی طرح یہ ضروری نہیں کہ سکوت کو موافقت پر ہی محمول کیا جائے۔ سکوت کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ کبھی تو وہ مسئلہ دوسروں تک پہنچتا ہی نہیں، یا اس میں انہوں نے ابھی تک اجتہاد نہیں کیا ہوتا، یا خاموش رہنے والا شخص یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو اپنی رائے کے اظہار کی ضرورت نہیں، کیونکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ دوسروں کا اس رائے کو رد کرنا ہی کافی ہے، یا وہ یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ کے نزدیک حق وہ رائے ہے جو ایک مجتہد اپنے اجتہاد سے قائم کرتا ہے اس کا رد اور انکار ضروری نہیں، یا وہ ظالم بادشاہ سے ڈرتا ہو، یا وہ دوسرے مجتہد کی ہیبت کے سبب اپنی رائے کے اظہار سے شرماتا ہے۔ یہ اور اس جیسے احتمالات کی وجہ سے یقینی طور پر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ خاموشی کا مطلب موافقت اور رضامندی ہوتا ہے۔ جہاں رضامندی کے لیے کوئی دلیل موجود نہ ہو وہاں اتفاق اور اجماع کا کوئی اعتبار نہیں، اور جہاں اجماع نہ ہو وہ حجت بھی نہیں جس کی لازمی طور پر پابندی کی جائے۔

دوسرا قول: یہ قطعی حجت ہے، اس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ یہ اجماع صریح کی طرح ہے، اگرچہ قوت میں اس سے کم ہے۔ اکثر حنفیہ کا یہی قول ہے اور حنابلہ بھی یہی کہتے ہیں۔ *

---

* ابن قدامہ، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، ص ۳۸۱

اس نظریے کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ سکوت کو رضامندی اور موافقت پر محمول کیا جائے گا، اور اس کے علاوہ اس وقت تک اس کا کوئی دوسرا مطلب نہیں سمجھا جائے گا جب تک اس پر کوئی قرینہ اور کوئی ایسی رکاوٹ نہ ہو جو سکوت کو موافقت ورضامندی کی علامت سمجھنے سے روکتی ہو۔ رائے مشہور ہونے اور بقیہ مجتہدین تک اس کے پہنچنے اور اس مسئلے میں غور وفکر کرنے کے لیے کافی وقت گزرنے کے بعد اگر کسی مجتہد کے پاس پہنچے اور وہ صراحت سے اس کے خلاف رائے کا اظہار کر سکتا ہو اور اس اظہار رائے کے لیے کوئی رکاوٹ بھی نہ ہو کہ وہ یہ سمجھے کہ دوسرا اس کی تردید کر دے گا اور اس کی تردید کی کوئی ضرورت نہیں ہے یا کسی بااثر شخصیت کے اذیت پہنچانے سے ڈرتا ہو یا اس قسم کے اسباب جو کھل کر رائے دینے سے روکتے ہوں موجود نہ ہوں۔ ایسی صورت میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قرینہ بھی موجود ہے اور رکاوٹیں بھی نہیں ہیں۔ اس لیے ان دونوں شرطوں کے پورا ہونے کی صورت میں ایسی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی کہ سکوت کو موافقت اور وقوع اجماع کی علامت نہ سمجھا جائے۔ اور اجماع قطعی حجت ہے۔

تیسرا قول: یہ اجماع نہیں ہے، بلکہ ظنی حجت ہے۔ یہ قول بعض حنفی اور شافعی فقہا کا ہے۔

اس نظریے کے ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کا مطلب تمام مجتہدین کا حقیقت میں اتفاق ہے نہ کہ اندازاً، اور یہ سکوتی اجماع کی صورت میں حاصل نہیں ہو سکتا۔ سکوت کے حق میں چاہے کتنے ہی دلائل دیے جائیں کہ وہ رضامندی کو بتلاتا ہے لیکن در حقیقت وہ رضامندی اور موافقت کے بتلانے میں اجماع صریح کی مانند نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کو اجماع نہیں سمجھا جائے گا۔ اگر اجماع صریح کے لیے رکاوٹیں دور ہو جائیں تو اجماع سکوتی کو ظنی حجت کا درجہ اس لیے دیا جاتا ہے کہ اس کے بارے میں غالب گمان یہی ہے کہ وہ مجتہدین کی رضامندی کو بتلاتا ہے۔

۱۷۳۔ قول راجح

حقیقت یہ ہے کہ اجماع اسی وقت وقوع پذیر ہوگا جب کسی ایک رائے پر سارے مجتہدین کا اتفاق موجود ہو۔ یہ اتفاق رائے جیسے بطریق صراحت ہوتا ہے ویسے ہی بطریق دلالت بھی ہوتا ہے۔ اس لیے ہمارے نزدیک اس اتفاقِ رائے کا وجود صرف تصریح ہی میں منحصر نہیں، کیونکہ سکوت، قرینہ کی موجودگی اور موانع کے موجود نہ ہونے کی صورت میں پسندیدگی اور رضامندی کو بتلانے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسے اس نظریے کے ماننے والے یہی دلیل دیتے ہیں۔ اس حالت میں سکوت، تصریح اور بیان ہی سمجھا جائے گا، کیونکہ یہ مقام حاجت ہے کہ ایک مجتہد واضح طور پر اپنی رائے کا اظہار کرے، ایسے موقع پر مجتہد پر خاموشی حرام ہے بالخصوص اس صورت میں جب کسی

ایسی رائے پر اجماع منعقد ہونے کا اندیشہ ہو جو باطل ہو۔ خاص طور پر مجتہدین کے ساتھ غالب گمان یہی ہے کہ اظہار حق کے لیے اپنی رائے کے ظاہر کرنے میں وہ کبھی پس و پیش نہیں کرتے، چاہے اس میں انہیں کتنی ہی مشقت اور تنگی اٹھانی پڑے۔ یہ گمان ہمارے اس خیال کو تقویت دیتا ہے کہ ان کے سکوت کو رضامندی اور پسندیدگی پر ہی محمول کرنا چاہیے، نہ کہ انکار اور مخالفت پر۔

لیکن اگر سکوت کے بارے میں مکمل طور پر یہ بات معلوم نہ ہو سکے کہ وہ رضامندی کو بتلاتا ہے اور تصریح کی راہ میں رکاوٹوں کی عدم موجودگی سے بھی اس بات کا کلی طور پر علم نہ ہو سکے تو اس حالت میں جو اجماع منعقد ہو گا اس کے بارے میں ہمارا خیال یہ ہے کہ وہ صرف ظنی حجت ہے اور اپنے حقیقی معنوں میں اجماع نہیں ہے۔

۱۷۴۔ کسی مسئلے کے حکم کے بارے میں دو قول پائے جاتے ہوں تو مجتہدین کے درمیان اس میں اختلاف کی نوعیت

کسی زمانے میں اگر مجتہدین کے درمیان کسی مسئلے کے حکم کے بارے میں اختلاف ہو اور اس میں دو قول تسلیم کر لیے گئے ہوں اور دونوں راویوں پر مجتہدین کا اتفاق ہو گیا ہو تو اس مسئلے میں تیسرے قول یا تیسری رائے اور نقطۂ نظر کی اجازت ہے یا نہیں؟ اکثر علما کی رائے ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، بعض نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے۔ ایک فریق کے ہاں اس بارے میں تفصیل ہے۔ ہم ذیل میں ان تینوں نقطہ ہائے نظر کو تفصیل سے بیان کریں گے۔

پہلا نقطۂ نظر: تیسرے قول کی ممانعت

اس ممانعت کا سبب یہ ہے کہ ان دو قولوں یا نظریوں پر ضمنی اجماع ہو چکا ہے، یا اس بات پر اجماع مرکب ہو چکا ہے کہ اس مسئلے میں کوئی اور نظریہ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اس قسم کے اجماع کو اجماع مرکب کہتے ہیں۔ اس صورت میں تیسرا قول اس اجماع کو توڑنا ہو گا جو اس سے پہلے ان دو نظریوں پر منعقد ہو چکا ہے اور انعقاد اجماع کے بعد اس کو توڑنا یا منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دلیل بڑی کمزور ہے۔ کیونکہ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان دو اقوال کی موجودگی میں اب تک کسی نے تیسری رائے کا اظہار نہیں کیا اور کسی چیز کے بارے میں اظہار رائے نہ کرنے سے اس چیز کا موجود نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ ان دونوں کے درمیان فرق واضح ہے۔ اظہار رائے اور رائے کا وجود، دو مختلف چیزیں ہیں۔ دو قولوں پر اجماع کی صورت میں بھی تیسری رائے موجود تھی لیکن اس کا ظہور نہیں ہوا تھا۔ اس لیے ان کی یہ دلیل درست نہیں۔

دوسرا نقطۂ نظر: تیسرے قول کی بلا کسی شرط کے اجازت ہے

اس نظریے کے ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ مجتہدین کے درمیان کسی مسئلے پر جب تک اختلاف باقی رہے گا، یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ اس پر اجماع منعقد نہیں ہو گا۔ کیونکہ اجماع تمام مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے نہ کہ بعض کا، اور جہاں یہ اتفاق موجود نہ ہو، وہاں تیسرے، چوتھے اور اس سے زیادہ نظریوں کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں ہے، اس لیے کہ نئے نظریے اور اقوال اس اجماع کو نہیں توڑتے جو ابھی تک منعقد ہی نہیں ہوا ہے۔

بظاہر یہ دلیل بڑی قوی معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت میں یہ کمزور ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ ان اختلاف کرنے والوں کے درمیان اسی اختلاف پر ہی اتفاق ہو گیا ہو۔ یعنی اس مسئلے میں صرف دو رائے ہو سکتی ہیں، تیسری نہیں۔ یہ متفق علیہ ہی ان کے اجماع کا محل اور موضوع ہو۔ اس لیے اس اجماع کی مخالفت جائز نہیں۔ اس نظریے کے حاملین کی نگاہ سے یہ مقصد چوک گیا، اس لیے انہوں نے تقسیم کا غلط نظریہ اختیار کر لیا کہ بلا کسی شرط تقسیم کے تیسرے قول کی اجازت ہے۔

تیسرا نقطۂ نظر: تیسرے قول کے اختیار کرنے میں تفصیل ہے

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اختلاف کرنے والوں کے درمیان جس حد تک اتفاق ہے، اس متفق علیہ قدر مشترک کے مخالف کوئی تیسرا قول لانا یا ایسا کوئی نظریہ قائم کرنا جائز نہیں، کیونکہ منعقد ہونے والے اجماع کو توڑا نہیں جا سکتا۔ ہاں اگر تیسرا قول اختلاف کرنے والوں کے درمیان متفق علیہ چیز سے نہیں ٹکراتا، تو اس مسئلے میں ایک نیا تیسرا قول یا نظریہ قائم کرنے کی اجازت ہے کیونکہ اس حالت میں یہ اجماع سے ٹکراتا ہی نہیں۔ اس نظریے کی وضاحت کرنے کے لیے ہم بعض مثالیں پیش کرتے ہیں۔

الف: صحابہ کرامؓ کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ میت کی میراث اس کے دادا اور حقیقی بھائیوں کے درمیان تقسیم ہو گی یا صرف دادا کو ملے گی جب کہ دوسرے ورثا نہ ہوں۔ اس مسئلے میں دو قول ہیں۔ اول یہ کہ دادا بھائیوں کو محروم کر دے گا اور سارے ترکے کا وہی تنہا وارث ہو گا، بشرطیکہ کوئی اور وارث اس کے ساتھ موجود نہ ہو۔ دوسرا قول یہ ہے کہ دادا اور اس کے بھائی دونوں کو میراث میں سے حصہ ملے گا اور دادا ان کو میراث سے محروم نہیں کرے گا۔

ان دونوں نظریوں کے رکھنے والوں کے درمیان متفق علیہ قدر مشترک یہ ہے کہ دادا کو ہر حال میں حصہ ملے گا۔ اختلاف بھائیوں کو محروم کرنے یا نہ کرنے کے درمیان ہے اس لیے اگر کسی شخص کا تیسرا قول یا نظریہ یہ ہو کہ صرف بھائیوں کو حصہ ملے گا اور دادا کو بالکل حصہ نہیں ملے گا، تو اس قسم کی رائے کی اجازت نہیں، کیونکہ

یہ ایک قائم شدہ اجماع کو توڑ رہا ہے اور اجماع اس پر منعقد ہو چکا ہے کہ بھائیوں کی موجودگی میں دادا کو ہر حالت میں حصہ ملے گا، اختلاف کرنے والوں کے درمیان یہ متفق علیہ قدر ہے۔

ب: صحابہ کرامؓ کا اس حاملہ عورت کی عدت کے بارے میں بھی اختلاف ہے جس کا شوہر وفات پا گیا ہو۔ ان میں سے ایک فریق کا خیال یہ ہے کہ وضع حمل یعنی پیدائش کے ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو جائے گی، یہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی رائے ہے۔ دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ اس عورت کی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حاملہ ہونے کی حیثیت، دوسرا ایک بیوی ہونے کی حیثیت جس کے شوہر کی وفات ہو چکی ہو۔ حاملہ ہونے کے اعتبار سے اس کی عدت وضع حمل پر ختم ہو جاتی ہے۔ شوہر کی وفات کی صورت میں اس کو چار مہینے دس دن تک عدت گزارنی چاہیے، اس لیے ان دونوں مدتوں میں سے جو مدت زیادہ طویل ہو اس کو پورا کرنا چاہیے۔ یہ حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ کا قول ہے۔

ان دونوں فریقوں کے درمیان متفق علیہ یہ ہے کہ وہ عورت وضع حمل سے پہلے مہینے گن کر عدت پوری نہیں کر سکتی یعنی وہ وضع حمل سے پہلے اپنی عدت کسی صورت میں ختم نہیں کر سکتی۔ اب اگر کوئی شخص تیسرا نظریہ اختیار کرتا ہے کہ اس کی مدت وضع حمل سے پہلے ہی ختم ہو جائے گی، اس کو وضع حمل تک یا وضع حمل کے بعد تک انتظار کرنے کی ضرورت نہیں ہے، تو اس قسم کی رائے اور نظریے کی اجازت نہیں ہو گی، کیونکہ متفق علیہ قدر جس پر اجماع ہو چکا ہے اس سے ختم ہو جاتی ہے اور یہ جائز نہیں۔

ج: اب ہم اس تیسرے قول کی مثال بیان کرتے ہیں جو متفق علیہ قدر سے نہیں ٹکراتا۔ اگر کسی میت کے ماں باپ اور زوجین میں سے کوئی ایک ہو، تو اس کے ترکہ کی تقسیم میں عصر اول کے فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ کل مال کا تہائی حصہ ماں کو دیا جائے گا کیونکہ وہ ذوی الفروض میں سے ہے۔ بقیہ میں سے زوجین میں جو بھی موجود ہو اس کو ملے گا، اگر بیوی ہے تو اس کو چوتھائی اور شوہر ہے تو اس کو آدھا۔ اس تقسیم کے بعد جو باقی بچے گا وہ سب کا سب باپ کو ملے گا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ پہلے زوجین میں سے جو موجود ہو اس کا کل جائیداد میں سے حصہ نکالا جائے گا۔ جو باقی بچے گا اس کا تہائی ماں کو دیا جائے گا، اس کے بعد جو باقی بچے گا وہ باپ کو عصبہ ہونے کے سبب دیا جائے گا۔

تابعین کے زمانے میں اس مسئلے میں ابن سیرینؒ کی رائے یہ تھی کہ اگر ماں باپ کے ساتھ میت کی بیوی موجود ہو، تو ماں کو کل جائیداد کا تہائی حصہ دیا جائے گا، لیکن ماں باپ کے ساتھ اگر شوہر موجود ہو تو کل جائیداد میں سے شوہر کا حصہ پہلے نکالا جائے گا، اس کے بعد بقیہ جائیداد کا تہائی حصہ ماں کو ملے گا۔ یہ قول مذکورہ بالا دو

قولوں کے درمیان جو قدر مشترک ہے اس سے متصادم نہیں ہے اس لیے یہ اجماع کو نہیں توڑتا۔ اس لیے اس قسم کے اجماع کی اجازت ہے۔

د: عصر اول کے فقہا کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اگر بیوی برص، جنون، دماغی خلل میں مبتلا ہو یا اسے رتق (اندام نہانی کا بند ہونا) یا قرن (شرم گاہ میں ہڈی کا نکل آنا) جیسے عیب ہوں، تو شوہر کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے یا نہیں۔ ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ ان تمام عیوب کی موجودگی میں اس کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہے۔ دوسرے فریق کی رائے یہ ہے کہ چونکہ شوہر کو طلاق کا حق حاصل ہے اس لیے فسخ نکاح کا حق نہیں ہے۔ اب اگر تیسرا یہ کہے کہ فلاں فلاں عیب کی صورت میں نکاح فسخ ہو سکتا ہے اور فلاں عیب کی صورت میں نہیں تو یہ بھی جائز ہو گا، اس لیے کہ اس سے اجماع نہیں ٹوٹتا، کیونکہ تیسرا قول وہ ہے جس پر دونوں پہلے قول متفق نہیں ہیں۔ یعنی بعض خاص قسم کے عیوب کی صورت میں نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔

۱۷۵۔ ان اقوال میں سے راجح قول

ان میں سے تیسرا قول قابل ترجیح ہے کیونکہ اس میں حقیقت اجماع کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اس قول کے مطابق کسی اختلافی مسئلے میں اجماع موجود ہو تو ایسا تیسرا نیا قول پیش کرنے کی اجازت نہیں ہے جو اس اجماع سے متصادم ہو۔ اگر کوئی ایسا اجماع موجود نہیں ہے تو اس قول کے مطابق جدید نظریہ پیش کرنے میں کوئی ممانعت نہیں ہے، کیونکہ ممانعت ایسے نظریے کی ہے جو سابق اجماع کو ختم کر دیتا ہو۔ سابق اجماع اختلاف کرنے والوں کے مختلف نظریات کی تعداد پر قائم نہیں ہے، جیسا کہ پہلے قول کے ماننے والے کہتے ہیں بلکہ یہ مسائل کے احکام پر قائم ہے اور مسئلے کی جزئیات پر بھی کبھی اتفاق ہو جاتا ہے، اگرچہ یہ اتفاق اجمالی ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اس کو مثال کے ذریعے واضح کر چکے ہیں۔ بھائیوں کے ساتھ دادا کی میراث کے مسئلے کو بھی لیجیے، گویا اختلاف کرنے والوں میں سے ایک فریق یہ کہتا ہے کہ اگر دادا کے ساتھ بھائی بھی ہیں تو بھائیوں کے ساتھ دادا کو بھی حصہ ملے گا۔ دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اگر بھائی دادا کے ساتھ ہیں تو بھائیوں کو بھی حصہ ملے گا تو اس مسئلے میں متفق علیہ جزئی یہ ہے کہ دادا کو ہر حال میں حصہ ملے گا، اب ایسا کوئی نیا قول پیش کرنا ناجائز ہو گا جو اس متفق علیہ جزئی کو توڑ دے۔

۱۷۶۔ اجماع کی سند

اجماع کے لیے کوئی شرعی سند ہونا ضروری ہے کیونکہ دین میں بغیر علم و دلیل کے جو بات بھی کہی جائے گی وہ خواہش نفس پر مبنی ہو گی اور وہ قطعی طور پر غلط ہو گی۔ اس لیے اجماع بغیر شرعی سند کے جائز نہیں اور نہ وہ واقع ہو سکتا، ہے کیونکہ امت اسلامیہ خطا سے معصوم ہے۔ اس کی تائید ان احادیث سے ہوتی ہے جو ہم اوپر بیان

کر چکے ہیں۔ اجماع کی سند کبھی کتاب سے ہوتی ہے اور کبھی سنت سے۔ نانی یا دادی سے نکاح کرنا اور اپنی اولاد کی بیٹیوں سے نکاح کرنا، خواہ ان کا سلسلہ نیچے کہیں تک بھی ہو شرعاً حرام ہے، اس پر اجماع ہے۔ اس کی سند اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النسا،۴: ۲۳] (تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کی گئی ہیں)۔

اجماع اس بات پر منعقد ہو چکا ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت میں أُمَّهَات سے مراد عورتوں میں اصول ہیں، اس لیے اس میں دادی یا نانی بھی داخل ہے۔ لفظ بنات سے مراد عورتوں میں سے فروع ہیں، اس لیے یہ صلبی بیٹیوں اور اولاد کی بیٹیوں دونوں کو شامل ہے۔

سنت پر مبنی اجماع کی مثال میں یہ حکم پیش کیا جا سکتا ہے کہ میراث میں دادی کو چھٹا حصہ دینا چاہیے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دادی کو چھٹا حصہ دیا تھا۔

علمائے اصول کا اجتہاد یا قیاس پر مبنی حکم پر اجماع کے انعقاد کے بارے میں اختلاف ہے۔ اکثر اس کے جواز کے قائل ہیں اور بعض حضرات جیسے داؤد ظاہری اور ابن جریر طبریؒ وغیرہ اس کے خلاف ہیں۔ ہمارا میلان اکثریت کی رائے کی طرف ہی ہے۔ صحابہ کرامؓ کے زمانے میں اس قسم کے اجماع منعقد ہو چکے ہیں۔ ان کی سند اجتہاد یا قیاس پر مبنی تھی۔ مثلاً جمع و تدوین قرآن پر ان کا اجماع منعقد ہوا اور اس بارے میں ان کی سند مصلحت تھی، یہ اجتہاد کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ حضرت عثمانؓ نے جمعہ کی نماز کے لیے اذان اور اقامت کے علاوہ ایک تیسری اذان کی بنیاد ڈالی اور صحابہ کرامؓ نے ان سے اس پر اتفاق کیا۔ اس بارے میں ان کی سند یہ مصلحت تھی کہ نماز کے لیے لوگوں کو اطلاع دی جائے خاص طور پر ان کو جو مسجد سے دور رہتے تھے۔ اسی طرح سور کی چربی کی حرمت پر ان کا اجماع منعقد ہوا، یہ حکم اس کے گوشت کی حرمت پر قیاس کر کے مستنبط کیا گیا ہے۔ *

۱۷۷۔ انعقاد اجماع کا امکان

اجماع کے منعقد ہونے اور عملاً اس کے واقع ہونے کے امکان پر جمہور علما کا اتفاق ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کا انعقاد اور عملی طور پر اس کا واقع ہونا ممکن نہیں ہے۔ معتزلہ میں سے نظام کا یہی نظریہ ہے۔ جو لوگ اس کے منعقد ہونے کے امکان کے مخالف ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ عام اشخاص میں سے خصوصی طور پر مجتہدین کو پہچاننا ناممکن ہے یا مشکل ہے۔ اس لیے کہ مجتہد و غیر مجتہد کے درمیان تمیز کا کوئی قاعدہ مقرر نہیں۔ اگر ایک شخص اجتہاد کے لیے شہر میں مشہور ہو تو اس کے اپنے یا دوسرے لوگ اجتہاد کی اس اہلیت پر اعتراض کر سکتے

* آمدی، الاحکام ا: ۳۲۰

ہیں۔ اگر مجتہدین ان کی اہلیت پر اعتراض کے بغیر مشہور بھی ہو جائیں تو وہ چونکہ مختلف علاقوں اور شہروں میں پھیلے ہوتے ہیں، اس لیے ان کو ایک مقام پر جمع کرنا اور ان کے سامنے کوئی مسئلہ پیش کرنا مشکل ہے، اور ان کے سامنے اپنے اپنے مقام پر رہتے ہوئے کوئی مسئلہ پیش کرنے کا ارادہ بھی کیا جائے تو اس کو ہر شخص تک پہنچانا دشوار ہے۔ پھر وثوق کے ساتھ اس کی رائے کو معلوم کرنا اور اس بات کا یقین کرنا کہ تمام راویوں کے جمع ہونے تک وہ اپنی رائے پر قائم رہا تھا، اس سے بھی زیادہ مشکل ہے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ملالی جائے کہ اجماع کے لیے سند ضروری ہے۔ اور اگر وہ قطعی ہو تو عام طور پر عادۃً لوگ اس کو جانتے ہوں گے اور اس کی اشاعت سے ناواقف نہ ہوں گے کیونکہ قطعی کی شان یہ ہے کہ عام طور پر وہ معروف ہوتی ہے اور اس کی اشاعت عام ہوتی ہے۔ اس صورت میں اجماع کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ اگر دلیل ظنی ہے تو ایسے مسئلے پر مجتہدین کا اتفاق عادتاً ناممکن ہے، کیونکہ استنباط حکم کے بارے میں ان کے افکار اور طبیعتوں کے درمیان بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ منکرین اجماع ایسی چیز کے بارے میں جس کا واقع ہونا ممکن ہے، محض شک پیدا کر رہے ہیں۔ اس لیے ان کی یہ بات قابل التفات نہیں ہے اور اس کے قوع کے امکان کی دلیل یہ ہے کہ اجماع بالفعل منعقد ہو چکا ہے۔ صحابہ کرامؓ کے دور میں اجماع وقوع پذیر ہوا اور ان کے دور کے بہت سے اجماع ہم تک روایت کے ذریعہ پہنچے ہیں۔ جیسے صحابہ کا اس بات پر اتفاق ہو چکا ہے کہ میراث میں دادی کو چھٹا حصہ ملے گا اور اس بات پر ان کا اجماع ہے کہ کسی مسلمان عورت کا نکاح غیر مسلم مرد کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ نیز اس بات پر بھی ان کا اجماع ہے کہ اگر نکاح کے وقت مہر مقرر نہ کیا جائے تو نکاح درست ہو گا، اور اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ مفتوحہ زمینوں کو فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اس بات پر بھی اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ میراث میں حقیقی بہنوں اور بھائیوں کے موجود نہ ہونے کی صورت میں باپ شریک بہنوں اور بھائیوں کو ان کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔ اس بات پر بھی اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ صلبی بیٹا پوتے کو میراث سے محروم کر دے گا، ایسے اور بھی بے شمار اجماع ہیں۔

ماضی میں اجماع کا منعقد ہونا اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ اجماع منعقد ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد بھی یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اجماع کبھی منعقد نہیں ہوا اور نہ آئندہ کبھی ہو سکتا ہے؟

۱۷۸۔ اس اختلاف میں ہماری رائے یہ ہے کہ اس میں کچھ تفصیل ہے۔ ہم نہ جمہور کی رائے کو مطلق تسلیم کرتے ہیں اور نہ منکرین اجماع کی رائے کو مطلق مسترد کرتے ہیں۔ اس تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ منکرین اجماع کے دلائل کی چھان بین کی جائے۔ ہم ان کے دلائل ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

اول: منکرین اجماع کی ایک دلیل یہ ہے کہ اگر اجماع کی سند قطعی ہے تو وہ عام لوگوں سے او جھل نہیں ہو سکتی، اس صورت میں اجماع کی کوئی ضرورت نہیں۔ اگر سند ظنی ہے تو عام طور پر ایسے مسئلے پر مجتہدین کا اتفاق ممکن نہیں ہوتا۔ یہ بات اپنی دونوں شقوں کے ساتھ ان کے قول کی حجت نہیں بنتی۔ دلیل قطعی کے مقتضی سے اگر اجماع منعقد ہوا ہے تو اجماع اس مسئلے کی قطعی قوت میں اور اضافہ کرتا ہے اور اس مسئلے کی تائید میں دلیل کی بحث و جستجو سے مستغنی کر دیتا ہے۔ اگر اجماع کی سند ظنی ہے جیسے خبر آحاد تو عادتاً ایسے مسئلے پر اجماع منعقد ہونا محال نہیں، بالخصوص اس صورت میں جب وہ دلیل واضح طور پر اپنے مدلول کو بتلاتی ہو اور اس کا معنی و مقصد بھی ظاہر ہو۔ اس حالت میں دلیل ظنی اجماع کی وجہ سے قطعیت کے مرتبہ تک پہنچ جاتی ہے۔

دوم: ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ چونکہ مجتہدین مختلف شہروں میں پھیلے ہوتے ہیں، اس لیے شخصی طور پر مجتہد کا پہچاننا ناممکن ہے۔ ان کی یہ بات غور طلب ہے اور اس پر مزید بحث کرنی چاہیے۔ اس مسئلے میں حق یہ ہے کہ ہم اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ سلف کا زمانہ دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: اول صحابہؓ کا زمانہ، دوم صحابہؓ کے بعد کا زمانہ۔ صحابہؓ کے زمانے میں بالخصوص حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے زمانے میں مجتہدین بہت کم تعداد میں تھے اور شخصی طور پر جانے جاتے تھے۔ تقریباً سب کے سب مدینہ میں موجود تھے یا ایسی جگہ پر جہاں پہنچنا اور ان کی رائے معلوم کرنا آسان تھا اور اجتہاد شوریٰ کی شکل اختیار کیے ہوئے تھا۔ اس زمانے میں اس صورت حال کے پیش نظر جس کا ہم نے ذکر کیا اجماع کا منعقد ہونا نہایت آسان تھا اور بالفعل وہ وقوع پذیر بھی ہوا۔ روایت کے ذریعے ان میں سے بہت سے اجماع ہم تک پہنچے ہیں جن سے جمہور فقہا نے استدلال کیا ہے، تھوڑی دیر پہلے ہم ان کا ذکر کرتے آئے ہیں۔

ہاں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہ اجماع صریح نہیں تھے، یہ درست ہے ہم اسے تسلیم کرتے ہیں اور انکار نہیں کرتے۔ لیکن اس میں کون سی خرابی ہے؟ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ایک فریق کے نزدیک اجماع سکوتی اجماع صریح کی طرح ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ چونکہ بعض علمائے اصول کے نزدیک اجماع سکوتی حجت نہیں ہے اس لیے اس صورت میں صحابہ کا سکوتی اجماع وقوع کی دلیل نہیں بن سکتا اور نہ دوسروں کے لیے یہ حجت ہے۔ اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ کئی وجوہ کی بنا پر ہمیں صحابہؓ کے سکوتی اجماع کو صریح اجماع کی مانند سمجھنا چاہیے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان کی تعداد قلیل تھی، دوسرے یہ کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ان کو شخصی طور پر پہچاننا آسان

تھا۔ جب ان کی سیرت کے بارے میں ہمیں اچھی طرح علم ہو گیا اور یہ بات ان کے متعلق معلوم ہو گئی کہ جس بات کو وہ حق سمجھتے تھے کسی کے خوف وڈر کے بغیر اس کو کہہ ڈالتے تھے، اللہ تعالیٰ نے علما پر اظہار حق اور اس کو چھپا کر نہ رکھنے کی جو ذمہ داری ڈالی ہے اس کو پورا کرنے کے لیے وہ حریص تھے، ہماری اس بات کی تائید اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ اس زمانے میں یہ وصف عام تھا اور ہر مسلمان میں موجود تھا حتیٰ کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ منبر پر خطبہ دے رہے تھے، انہوں نے اپنے خطبے میں عورتوں کے مہر کم مقدار میں مقرر کرنے کی تجویز پیش کی۔ اس پر مجمع سے ایک عورت کھڑی ہو گئی اور بلا کسی خوف وڈر کے حضرت عمرؓ کی اس رائے پر تنقید کی۔

حضرت بلالؓ اور حضرت عمرؓ کے درمیان عراق کی مفتوحہ زمینوں کی تقسیم کے مسئلے کے بارے میں گفت وشنید اور بحث ومباحثہ تاریخ کا ایک معروف واقعہ ہے۔ حضرت بلالؓ نے حضرت عمرؓ کی رائے سے برملا اختلاف کیا اور ان کے ساتھ انہوں نے تلخ کلامی بھی کی۔ انہیں اختلاف سے اس بات نے نہیں روکا کہ وہ امیر المومنینؓ کی مخالفت کر رہے ہیں، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ نے یہ دعا کی اے اللہ بلالؓ اور ان کے ساتھیوں کے مقابلے میں تو ہی میری کفایت کر۔ انہوں نے ان سے اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا اور نہ ہی ان پر کوئی سختی کی۔ اس دور میں لوگوں کی جب یہ شان ہو تو ہمارے لیے یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ ان کے مجتہدین کا سکوت ان کی رضامندی اور موافقت کا سبب نہ تھا۔ بلکہ ہم تو یقین کی حد تک یہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں جب کسی مسئلے میں کوئی انفرادی رائے ان کو پہنچ چکی ہو تو ان کا سکوت ان کی رضامندی اور موافقت پر ہی محمول کیا جائے گا، اور جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ان کی تعداد قلیل تھی، وہ مدینہ میں موجود تھے یا اس کے قریب ہی سکونت پذیر تھے، اس لیے رائے کا ان تک پہنچنا آسان تھا۔

صحابہ کرامؓ کے دور کے بعد اجماع کے انعقاد کو تسلیم کرنا واقعی بہت مشکل ہے، کیونکہ اس دور میں فقہا دور دراز شہروں اور مسلمانوں کے کئی علاقوں میں پھیلے ہوئے تھے، ان کی تعداد بھی بہت زیادہ تھی، ان کے نقطہ ہائے نظر میں بڑا اختلاف تھا۔ عصر اول میں جو شورائی طریق پر اجتہاد ہوتا تھا وہ اب باقی نہیں رہا تھا۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ بعض مسائل میں اجتہادی احکام وجود میں آئے اور مشہور ہوئے اور ان سے اختلاف کرنے والے کسی شخص کا علم نہیں ہوا، لیکن کسی مخالف کا علم نہ ہونا مخالف کے موجود نہ ہونے کی دلیل نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم اس کو اجماع نہیں کہہ سکتے، بلکہ اجماع سکوتی بھی نہیں کہہ سکتے۔

۱۷۹۔ دور حاضر میں اجماع کی اہمیت اور اس کے انعقاد کا امکان

اجماع فقہ اسلامی کے مآخذ میں سے ایک اہم ماخذ اور احکام کے دلائل میں سے ایک اہم دلیل ہے۔ اس کی صحت اور اعتبار کے بارے میں شہادتیں موجود ہیں۔ اس لیے پیش آنے والے نئے واقعات سے متعلق شرعی

احکام معلوم کرنے کے لیے اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ جو ہمارے دور میں کثرت سے پیش آرہے ہیں۔ تاہم یہ استفادہ اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ فقہا ایک جگہ اکٹھے ہوں، یہ مسائل ان کے سامنے پیش کیے جائیں اور ان کے بارے میں ان کی راے معلوم کی جائے۔

ہماری راے میں اس کی ایک مفید صورت یہ ہے کہ فقہا کی ایک مجلس قائم کی جائے، جس میں دنیاے اسلام کے تمام فقہا شریک ہوں۔ اس مجلس کے لیے کوئی مقام متعین ہو اور وہاں اس کام کے لیے جملہ سہولتیں میسر ہوں جیسے، سرمایہ، کتابیں اور لکھنے والے۔ ایک خاص نظام کے مطابق مقررہ اوقات میں اس کے اجلاس منعقد ہوں۔ ان اجلاسوں میں مجلس کے سامنے جدید مسائل اور واقعات پیش کیے جائیں تاکہ وہ ان پر غور و فکر کرکے اور شرعی نصوص، قواعد اور عام اصولوں کی روشنی میں ان مسائل کے بارے میں احکام معلوم کرے۔ پھر مقررہ اوقات میں ان احکام کی اشاعت کی جائے یا لوگوں کو ان سے باخبر رکھنے اور ان احکام سے متعلق اہل علم کے اظہار راے کرنے کے لیے خاص قسم کے کتابچے شائع کیے جائیں کیونکہ یہ امکان موجود ہے کہ بعض فقہا کسی مجبوری کے سبب اس مجلس میں شریک نہ ہوسکیں۔ اس لیے ان فقہا سے درخواست کی جائے کہ وہ اپنی راے سے اس فقہی مجلس کو یا تو براہ راست مطلع کردیں۔ یا ہر ملک میں اس مجلس کے نمائندے کے سپرد کردیں فقہا کی یہ مجلس اپنی آرا کی اشاعت میں ریڈیو اور ٹی وی سے مدد لے سکتی ہے، اس طرح تبلیغ احکام بڑے پیمانے پر ہوسکے گی۔ اس کے بعد یہ مجلس ان تمام آرا پر غور کرے جو اس کو فقہی احکام شائع کرنے کے بعد وصول ہوئی ہوں۔ اس مجلس کے ارکان کا جس حکم پر اتفاق ہوجائے اس پر اجماع منعقد ہوجائے گا۔ علماے اصول کے نزدیک اس قسم کا اج' اس اجماع کے قریب ہوگا جو اہل اجماع کے اپنے بیان اور قول سے ثابت ہوتا ہے اور اس کے مطابق عملَ روری ہوتا ہے۔

اجماع کے درجات

باعتبار قوت و ضعف اور یقین و ظن اجماع کے درج ذیل چار مرتبے ہیں:

۱۔ کسی مسئلے کے بارے میں صحابہ کا یہ کہہ کر اتفاق کرنا کہ تمام صحابہ اس پر متفق ہوگئے۔ یہ اجماع عزیمت کی ایک اعلیٰ قسم ہے، یہ بمنزلہ قرآن مجید کی آیت کے ہے۔ اکثر حنفی فقہا کے نزدیک ایسے اجماع کا رد کرنا کفر ہے، جیسے حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر صحابہ کا متفق ہوجانا۔

۲۔ کسی مسئلے پر صحابہؓ کا اس طرح اتفاق کرنا کہ بعض زبان سے اس کی قبولیت کا اقرار کریں یا اس پر عمل کریں اور دوسرے خاموش رہیں اور اس قول یا عمل کو رد نہ کریں۔ یہ اجماعِ رخصت (اجماع سکوتی) ہے۔ یہ حدیث متواتر کی طرح ہے، بشرطیکہ یہ تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچے۔ یہ پہلی قسم کے اجماع سے درجے میں کم ہے، ایسے اجماع کا منکر کافر نہیں، بلکہ گمراہ کہلائے گا۔ اس اجماع کی بنیاد قطعی دلیل پر ہوتی ہے۔ بعض علمائے اصول کے نزدیک اگر اجماع سکوتی میں قرائن حال سے ثابت ہو جائے کہ سکوت کرنے والے نے کسی قول سے اتفاق کرتے ہوئے سکوت کیا ہے، تو اس کا منکر کافر ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانے میں قبیلہ بنو تمیم اور بنو غطفان نے زکاۃ دینے سے انکار کیا تھا تو آپ نے ان سے جہاد کرنے کا ارادہ کیا۔ ابتدا میں لوگوں نے آپ کی مخالفت کی لیکن بعد میں سب کا اتفاق ہو گیا اور جن لوگوں نے سکوت اختیار کیا وہ آپ کے ساتھ متفق تھے کیونکہ جہاد میں صحابہؓ نے آپ کا ساتھ دیا۔

امام الحرمین اور امام غزالیؒ کی رائے یہ ہے کہ اجماع ایک ظنی حجت ہے، اس لیے اس کا منکر کافر نہیں ہو سکتا۔ وہ اجماع کے منکر کو کافر نہیں سمجھتے، کیونکہ اس کی حجیت کے دلائل ظنی ہیں۔

۳۔ صحابہؓ کے بعد تابعین وتبع تابعین کا کسی ایسے مسئلے میں اجماع جس کے بارے میں سلف نے کچھ نہیں کہا۔ یہ اجماع بمنزلہ حدیث مشہور کے ہے، یعنی اس سے صرف طمانیت حاصل ہوتی ہے، یقین حاصل نہیں ہوتا، بشرطیکہ اس میں صحابہؓ کا کوئی اختلاف نہ ہو۔ ایسے اجماع کا منکر گمراہ ہے، نہ کہ کافر۔

۴۔ صحابہؓ یا تابعینؒ کے اقوال میں سے کسی قول پر متاخرین کا اتفاق کر لینا۔ اس کا حکم خبر واحد کی طرح ہے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے اس کی حجیت ظنی ہے اور اس پر عمل واجب ہے، یقین واجب نہیں۔ امام غزالیؒ اور بعض احناف کے نزدیک اس پر عمل بھی واجب نہیں۔ اہل اصول کے نزدیک ہر قسم کا اجماع رائے اور قیاس پر مقدم ہے، کیونکہ یہ بمنزلہ خبر متواتر، مشہور یا آحاد کے ہیں، اور حدیث کی ان تینوں قسموں کو رائے پر ترجیح ہے۔

اجماع کی قسمیں

اجماع کی دو بڑی قسمیں ہیں: ۱۔ اجماع سندی ۲۔ اجماع مذہبی

اجماع سندی سے مراد یہ ہے کہ امت مسلمہ کے تمام علما کسی زمانے میں کسی مسئلے پر اتفاق کر لیں اور ان سے اجماع کی خبر روایت وسند کے ساتھ ہم تک پہنچی ہو۔ مذکورہ بالا چار درجے اجماع سند کے ہیں۔

اجماع مذہبی سے مراد یہ ہے کہ کسی مسلک کے کچھ مجتہد و علما کسی مسئلے پر اتفاق کر لیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ مرکب و غیر مرکب۔ مرکب وہ ہے جس میں کسی مسئلے کے حکم کے بارے میں بہت سی آرا اکٹھی ہو جائیں لیکن علت حکم میں اختلاف ہو، جیسے کسی شخص کو قے آ جائے اور اسی حالت میں وہ کسی عورت کو ہاتھ بھی لگائے تو امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ دونوں کا اس پہ اتفاق ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قے سے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے کے سبب۔ یہ اجماع مرکب دونوں علتوں میں سے ایک کے فاسد ہونے سے حجیت کے قابل نہیں رہتا۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قے کے سبب وضو نہیں ٹوٹتا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں وہ علت ہی نہیں جس پر حکم کی بنیاد تھی۔

اس اجماع کا جس میں اختلاف علت ہو، یعنی اجماع مرکب، مرتفع ہو جانا (ختم ہو جانا) جائز ہے، کیونکہ اس کی علت ہی ختم ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اگر قاضی کسی معاملے میں فیصلہ دے دے اور بعد میں یہ ثابت ہو کہ گواہ غلام تھے یا غیر عادل تھے یا جھوٹی گواہی دی اور انہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو فیصلہ باطل ہو جائے گا، اور مدعی علیہ کو اس کا معاوضہ دلایا جائے گا اور یہ تاوان گواہ دیں گے۔ اب اس اصول کی بنیاد پر کہ جب شے کی علت زائل ہو جاتی ہے تو وہ شے بھی زائل ہو جاتی ہے۔ چند مثالیں اور سنیے: مصارف زکاۃ سے مؤلفۃ القلوب کا حصہ اس لیے جاتا رہا کہ اب اس کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ یہ حصہ تالیف قلوب کے لیے ضعف اسلام کے زمانے میں دیا جاتا تھا۔ تاہم اگر اب بھی ایسے حالات پیدا ہو جائیں تو دینا جائز ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مال غنیمت کے پانچویں حصے (خمس) میں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربیٰ کا حق بھی مقرر کیا تھا اور اس سے غرض ان کی محتاجی کو دور کرنا تھا لیکن جو لوگ ان میں سے غنی ہوں ان کا حصہ خمس میں نہ ہوگا۔

اجماع مرکب کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ جب مجتہدین کسی مسئلے میں اختلاف کریں اور بعد کے دور میں مختلف مسالک کے فقہا علیحدہ علیحدہ ان میں سے کسی ایک کی رائے پر اتفاق کر لیں تو ان دو یا تین اقوال پر اجماع کیا جائے گا اور آئندہ لوگوں کو اس کا اختیار نہ ہوگا کہ اس مسئلے میں کوئی تیسرا قول یا نظریہ اختیار کریں۔ اس کی مثالیں گزر چکی ہیں۔

اجماع غیر مرکب: اس سے مراد یہ ہے کہ فقہاکا ایسے مسئلے پر اتفاق ہو جس میں دو قول نہ ہوں، بلکہ ایک قول ہو۔ اصول فقہ کی کتابوں میں عام طور پر اجماع مرکب سے متعلق بحث کی جاتی ہے، کیونکہ غیر مرکب یعنی ایک قول پر اتفاق ظاہر ہے اور اجماع کی عام طور پر یہی صورت ہوتی ہے۔ *

* أصول شاشي، ص۱۳۱ ۱۳۴

فصل چہارم

چوتھا ماخذ

قیاس

۱۸۰۔ قیاس لغت میں ایک چیز کو دوسری چیز سے ناپنے یا مقدار معلوم کرنے کو کہتے ہیں۔ عربی میں کہا جاتا ہے: قست الأرض بالمتر (میں نے میٹر سے زمین کی پیائش کی)۔

نیز ایک چیز کا دوسری چیز سے تقابل اور موازنہ کرنے کے لیے بھی قیاس کا لفظ استعمال کرتے ہیں تاکہ ہم ان میں سے ہر ایک کی مقدار دوسری چیز کی نسبت سے جان سکیں۔ چنانچہ عربی میں کہا جاتا ہے: قايست بين هاتين الورقتين (میں نے ایک ورق کا دوسرے ورق سے موازنہ کیا کہ ان میں سے ہر ایک کی مقدار دوسرے کی نسبت سے معلوم ہو جائے)۔ پھر قیاس کا لفظ دو چیزوں کے برابر کرنے کے لیے بھی بولتے ہیں، یہ برابری خواہ حسی ہو یا معنوی۔ حسی کی مثال یہ ہے: قست هذه الورقة بهذه الورقة (میں نے اس ورق کو دوسرے کے ساتھ برابر کیا)۔ معنوی کی مثال یہ ہے: علم فلان لايقاس بعلم فلان (فلاں کا علم فلاں شخص کے علم کے برابر نہیں ہے)۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک کا علم دوسرے کے علم کے برابر نہیں کیا جا سکتا۔

علمائے اصول کی اصطلاح میں قیاس کی تعریف یہ ہے: جس مسئلہ کے بارے میں قرآن یا سنت میں کوئی حکم موجود نہ ہو، اس کو کسی دوسرے حکم کے ساتھ جو قرآن یا سنت میں موجود ہو، علت میں مشترک ہونے کے سبب ملانے کو قیاس کہتے ہیں۔ (إطلاق حكم الأصل على الفرع لاشتراك العلة بينهما)۔ یا دوسری تعریف یہ ہے: ایسے واقعہ کو جس کے بارے میں قرآن یا سنت (نص) میں کوئی حکم موجود نہ ہو، کسی دوسرے واقعہ کے ساتھ جس کے بارے میں قرآن یا سنت (نص) میں حکم موجود ہو، دونوں واقعات کے حکم کی علت یکساں ہونے کے سبب ملانے کو قیاس کہتے ہیں۔ *

* قیاس کی دیگر تعریفوں کے لیے ملاحظہ ہو: امام الحرمین، شرح الورقات في الأصول، ص ۱۹۷ - ۱۹۸؛ ارشاد الفحول، ص ۱۹۸؛ آمدی، الاحکام ۳: ۲۶۳؛ المستصفی ۲: ۵۴

اس کی تشریح یہ ہے کہ شارع کبھی کسی واقعے کے بارے میں کوئی خاص حکم واضح طور پر بیان کرتا ہے اور مجتہد کو اس حکم کی علت کا علم ہوتا ہے، اس کے بعد ایک ایسا واقعہ پیش آتا ہے جس کے بارے میں کوئی نص (قرآن یا سنت میں) موجود نہیں ہوتی، لیکن وہ پہلے واقعے کے ساتھ اس حکم کی علت میں برابر ہوتا ہے۔ اس لیے مجتہد اس واقعے کو اس کے ساتھ ملانے یا الحاق کو قیاس کہتے ہیں۔ علمائے اصول الحاق کو مختلف الفاظ میں بیان کرتے ہیں، مثلاً تسوية الواقعتين في الحكم (دو واقعوں کو حکم میں برابر کرنا) یا تعدية الحكم من واقعة إلى واقعة أخرى (حکم کو ایک واقعہ سے دوسرے واقعہ تک لے جانا)۔ یہ سب الفاظ یعنی إلحاق، تسوية، تعدية ایک ہی مفہوم کو بتلاتے ہیں۔ یعنی کسی واقعہ کے بارے میں کوئی حکم نص یعنی قرآن یا سنت میں موجود نہ ہو اس کو متعدی کر کے ایسے واقعات پر اس کا اطلاق کرنا، جو علت میں اس واقعہ کے مساوی ہوں، اس کو قیاس کہتے ہیں۔

قیاس کسی حکم کو ابتداءً ثابت نہیں کرتا، بلکہ جو حکم پہلے سے ثابت شدہ ہے اس کو مقیس علیہ کے لیے ظاہر کرتا ہے۔ یہ حکم جس وقت سے مقیس علیہ میں موجود ہے اسی وقت سے اس حکم کی علت کی بنا پر جو مقیس علیہ میں موجود ہوتی ہے ظاہر کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ مقیس یعنی نئے واقعہ کے بارے میں حکم کا ظہور اس وقت تک کے لیے موخر رہتا ہے جب تک مجتہد علت حکم کے وجود کو ظاہر نہ کرے۔ اس بنا پر قیاس حکم کو ظاہر کرتا ہے ثابت نہیں کر سکتا۔ مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ حکم کی علت کو پہچانے اور اس بات کی وضاحت کرے کہ مقیس اور مقیس علیہ دونوں علت میں مشترک ہیں، پھر یہ ظاہر کرے کہ دونوں کے بارے میں حکم ایک ہی ہے۔

۱۸۱۔ ارکان قیاس

قیاس کی اصطلاحی تعریف سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس کے چار رکن ہیں اور وہ یہ ہیں:

اول۔ اصل: اس کو مقیس علیہ بھی کہتے ہیں۔ کسی مسئلے کے بارے میں کوئی حکم جس نص سے ثابت ہو، اس نص کو اصل کہتے ہیں۔

دوم۔ حکم اصل: یہ وہ شرعی حکم ہے جو قیاس کے رکن "اصل" کے لیے نص سے ثابت ہوتا ہے اور اسی کو فرع یعنی نئے واقعہ کی طرف متعدی کیا جاتا ہے۔

سوم۔ فرع: اس کو مقیس بھی کہتے ہیں۔ یہ وہ مسئلہ یا واقعہ ہے جس کے بارے میں نص سے کوئی حکم ثابت نہیں ہے۔ قیاس کے طریقہ کار پر عمل کر کے اصل میں جو حکم موجود ہو اس کا اطلاق اس پر کیا جاتا ہے۔

چہارم۔ **علت:** یہ وہ وصف ہے جو اصل میں موجود ہو اور یہ وہ مقصد ہے جس کے لیے حکم دیا گیا ہو۔ اگر یہی وصف اور یہی غرض یا اسی جیسا وصف اور اسی کے مشابہ غرض فرع یعنی نئے واقعہ میں موجود ہو، تو اس کو اصل کے مساوی سمجھا جائے گا، اس لیے اس پر بھی اسی حکم کا اطلاق ہوگا جو اصل میں موجود ہے۔

قیاس کرنے کے بعد فرع کے لیے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قیاس کے طریقہ کار پر عمل کا نتیجہ یا ثمرہ ہے۔ یہ ارکان قیاس میں سے نہیں ہوتا۔ ارکان قیاس میں سے "حکم اصل" ہوتا ہے نہ کہ "حکم فرع"۔

۱۸۲۔ قیاس کی مثالیں

قرآن مجید میں حرمتِ خمر یعنی شراب نوشی کی ممانعت کے بارے میں نص موجود ہے۔ وہ نص اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدۃ۵: ۹۰] (اے ایمان والو! واقعی بات یہ ہے کہ شراب اور جوا، بتوں کے تھان اور فال کھولنے کے تیر، یہ سب کام شیطان کے ہیں لہٰذا ان سے بچتے رہو تاکہ تم اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاؤ)۔ فقہا میں سے ایک فریق کا خیال یہ ہے کہ خمر کا اطلاق اس نشہ اور شراب پر ہوتا ہے جو انگور سے بنائی جائے۔ اس کے علاوہ دوسری چیزوں سے بنی ہوئی شراب کو وہ خمر نہیں کہتے۔ •

یہ آیت قیاس میں خمر کا ایک رکن اصل ہے۔ اس میں نص سے ثابت حکم موجود ہے اور وہ حرمت شراب نوشی ہے۔ کھجور یا جو سے کشید کی ہوئی شراب جس کو نبیذ کہتے ہیں، اس کے بارے میں نص میں کوئی حکم موجود نہیں ہے لیکن اس میں بھی وہی علت موجود ہے جو اصل میں ہے یعنی نشہ۔ دونوں میں اشتراک علت کے سبب نبیذ کو خمر پر قیاس کیا جائے گا اور نبیذ کا بھی وہی حکم ہوگا جو خمر کا ہے، یعنی تحریم۔ نبیذ پینا بھی اسی طرح حرام ہے جیسے شراب پینا حرام ہے۔

دوم: کسی ایسے شخص کا اپنے اس رشتہ دار کو جس کی وراثت میں سے اس کو حصہ ملنا ہو قتل کرنا یہ اصل ہے کیونکہ اس شخص کے بارے میں نص یعنی حدیث میں حکم موجود ہے کہ یہ قاتل مقتول کی میراث سے محروم رہے گا۔ وہ

• صحیح قول یہی ہے کہ ہر نشہ آور چیز [شراب] پر خمر کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے: کل مسکر خمر وکل خمر حرام۔ لیکن ہم نے قیاس کے عمل کو سمجھنے کے لیے ان بعض فقہا کے قول کو بطور مثال پیش کیا ہے۔ فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت۲: ۲۵۰؛ المستصفی ۲: ۳۲۵؛ الإحکام ۳: ۲۷۷

حدیث یہ ہے: لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ[1] (اپنے کسی رشتہ دار کا قاتل اس کی میراث سے حصہ نہیں پائے گا)۔ اس حکم کی علت یہ ہے کہ اس قاتل نے قتل عمد کے ذریعے ایک چیز کو اس کے وقت سے پہلے حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس لیے اس کا یہ ارادہ اس پر ہی لوٹا دیا جائے گا اور اس کو یہ سزا دی جائے گی کہ وہ میراث سے محروم رہے۔ اب ایک دوسرے واقعہ کو لیجیے جس کے بارے میں نص میں کوئی حکم موجود نہیں۔ اگر وہ شخص جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وصیت کرنے والے کو قتل کر دے تو اس کے بارے میں نص میں کوئی حکم موجود نہیں ہے۔ لیکن اس واقعہ میں بھی علت وہی ہے جو اس واقعہ کے حکم کی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ یعنی بطریق جرم کسی چیز کو اس کے وقت سے پہلے حاصل کرنے کا ارادہ کرنا۔ اس لیے موصیٰ لہ (جس کے لیے وصیت کی جائے) کا موصی (وصیت کرنے والے) کو قتل کرنے کا یہ واقعہ علتِ حکم ہونے کی بنا پر وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنے کے ساتھ ملایا جائے گا اور دونوں کا حکم یکساں ہو گا، اور وہ شخص جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وصیت کے مال سے محروم رہے گا۔

سوم: اگر کوئی شخص کوئی چیز خرید رہا ہو تو کسی دوسرے شخص کے لیے اس چیز کا خریدنا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی عورت سے منگنی کی ہو تو دوسرے شخص کے لیے اس کی منگنی توڑ کر اپنے ساتھ منگنی کرنا جائز نہیں، اس کی ممانعت نص میں موجود ہے۔ وہ نص یہ حدیث ہے: الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ، فَلَا يَحِلُّ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَبْتَاعَ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ، وَلَا يَخْطُبَ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَذَرَ[2] (ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے۔ اس لیے کہ مسلمان کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ اپنے بھائی کی خریدی ہوئی چیز کو خریدے یا اپنے بھائی کی منگنی پر خود منگنی کرے جب تک وہ اس کو چھوڑ نہ دے)۔ اس میں علتِ حکم یہ ہے کہ اس صورت میں دوسرے شخص کے حق پر دست درازی لازم آتی ہے، اس سے اس کو تکلیف پہنچتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ آپس میں ان کے درمیان دشمنی اور بغض پیدا ہو گا۔ اب اگر کوئی شخص کوئی چیز کرائے پر لے رہا ہو تو دوسرے شخص کے لیے اس کو کرائے پر لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس کا حکم نص میں نہیں ہے۔ اس لیے اس واقعہ کو پہلے واقعے پر قیاس کیا جائے گا، کیونکہ دونوں واقعات علتِ حکم میں مشترک ہیں۔ اس لیے اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو پہلے واقعہ کا ہے، اور وہ ممانعت ہے۔

۱۔ ابن ابی شیبہ، المصنف، کتاب الفرائض، في القاتل لا يرث شيئا

۲۔ صحیح مسلم، کتاب النکاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه، حتى يأذن أو يترك

چہارم: جمعہ کی اذان کے وقت نماز ہونے تک خرید و فروخت کی ممانعت ہے، کیونکہ اس کا حکم نص سے ثابت ہے، وہ نص قرآن مجید کی یہ آیت ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعۃ ۶۲: ۹] (اے ایمان والو! جب جمعہ کی نماز کے لیے اذان دی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو)۔ اس حکم کی علت یہ ہے کہ اس وقت خرید و فروخت کرنا نماز کے لیے جانے میں رکاوٹ بنتا ہے اور نماز کے فوت ہو جانے کا بھی امکان ہے۔ یہی علت اذان کے وقت کسی چیز کے کرایہ کا معاہدہ کرنے، رہن رکھنے اور نکاح کرنے میں بھی موجود ہے۔ اس لیے ان معاملات کو بھی بیع پر قیاس کیا جائے گا اور ان کا حکم بھی ممانعت ہو گا۔

۱۸۴۔ قیاس کی شرائط *

قیاس کا عمل اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا جب تک اس کی خاص شرطیں پوری نہ ہوں۔ ان میں سے بعض شرطیں اصل کے ساتھ مخصوص ہیں اور بعض بقیہ ارکان قیاس کے ساتھ۔ اس لیے اس میں کچھ تفصیل کی ضرورت ہے خاص طور پر علت کی شرائط کے بارے میں، جو درج ذیل ہے:

[اصل سے متعلق شرطیں

۱۔ اصل کسی دوسری اصل کی فرع نہ ہو۔ یعنی اس کا حکم نص یا اجماع سے ثابت ہو۔

۲۔ اصل کے حکم کی دلیل میں فرع کا حکم شامل نہ ہو، ورنہ فرع کا حکم دلیل سے ثابت ہو گا قیاس سے نہیں۔ اصل کبھی نص یعنی کتاب و سنت سے معلوم ہوتی ہے اور کبھی اجماع سے۔ جو نص سے معلوم ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کا مقصد اور علت سمجھ میں آ سکیں، دوسری قسم وہ ہے جس کا مقصد و علت سمجھ میں نہ آ سکیں۔ جس اصل کا سبب سمجھ میں نہ آ سکے اس کی مثال نماز کی رکعتیں اور روزوں کی تعداد اور ایسی ہی دوسری عبادات میں بعض معین مقداریں ہیں، اس پر قیاس جائز نہیں، کیونکہ قیاس اس وقت تک جائز نہیں ہو سکتا جب تک اس کی علت معلوم نہ ہو اور وہ حکم کی متقاضی ہو، جب علت ہی سمجھ نہ آئے تو قیاس درست نہیں ہو سکتا۔

جس اصل کی علت سمجھ آ جائے اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کی علت دوسری چیز میں بھی پائی جائے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کی علت دوسری چیز میں نہ پائی جائے۔ جس اصل کی علت دوسری چیز میں پائی جائے اس پر قیاس کرنا جائز ہے، خواہ جس نص سے یہ اصل ثابت ہے اس کی علت پر اتفاق ہو یا نہ ہو۔

---

* فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۲: ۲۵۰ومابعد؛ المستصفی ۲: ۳۲۵ومابعد؛ آمدی ۳: ۲۷۷ومابعد

بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ صرف اس اصل پر قیاس درست ہے جس کی تعلیل پر اجماع ہو۔ ابوالحسن کرخیؒ اور بعض دیگر حنفی فقہا کی رائے یہ ہے کہ ایسی اصل پر قیاس درست نہیں جو قیاس ہی کے مخالف ہو۔ اگر اس کی تعلیل نص یا اجماع سے ثابت ہو تو اس پر قیاس درست ہے یا کوئی دوسری ایسی اصل موجود ہو جس کے موافق یہ اصل ہو وہ اصل جس کا حکم ثابت ہو اور اجماع سے وہ معلوم ہو تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو نص سے ثابت شدہ اصل کا ہے جس پر قیاس درست ہے اس میں بھی علت کے سمجھ آنے یا نہ آنے کی تفصیل ہے۔ * اور اگر اصل قیاس سے ثابت ہے تو اس کو اس اصل پر لوٹانا چاہیے جس پر قیاس مبنی ہے۔

۱۸۴۔ اول: اصل کے حکم سے متعلق شرائط

ا۔ حکم کے لیے ضروری ہے کہ یہ شرعی اور عملی (عقائد سے متعلق نہ) ہو، کتاب وسنت کی کسی نص سے ثابت ہو۔ اگر یہ اجماع سے ثابت ہو تو بعض علمائے اصول کی رائے یہ ہے کہ اس حالت میں اس پر قیاس درست نہیں ہے، کیونکہ قیاس حکم کی علت جاننے کا نام ہے اور اس بات پر مبنی ہے کہ یہی علت فرع میں بھی موجود ہو، تاکہ اصل اور فرع دونوں حکم میں برابر ہو جائیں۔ یہ بات اس صورت میں حاصل نہیں ہوتی جب کوئی حکم اجماع سے ثابت ہو، کیونکہ اجماع کے لیے اس کی سند کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے، جب سند ہی مذکور نہ ہو تو حکم کی علت کیسے معلوم ہو سکتی ہے؟ اس لیے ایسے حکم پر قیاس کرنا ممکن نہیں۔ دوسرے فریق کا خیال ہے کہ اگر کسی حکم کا ثبوت اجماع سے بھی ہو تو اس صورت میں بھی حکم کی علت فرع تک متعدی ہو سکتی ہے، کیونکہ حکم کی علت جاننے کے کئی طریقے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اصل اور اس کے حکم کے درمیان مناسبت ہو۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ اس لیے اجماع کی سند کے مذکور نہ ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور نہ یہ علت کے جاننے میں کوئی رکاوٹ بنتی ہے۔ یہی بات قابل ترجیح ہے۔

جو حکم صرف قیاس سے ثابت ہو تو اس کو اصل بنانا اور اس پر قیاس کرنا درست نہیں بلکہ اس اصل پر قیاس کرنا ضروری ہے جس کا حکم براہ راست نص سے ثابت ہو۔

۲۔ یہ کہ معقول المعنیٰ ہو، یعنی ایسی علت پر مبنی ہو کہ عقل اس کا ادراک کر سکے، کیونکہ قیاس کی بنیاد حکم کی علت جاننے پر ہے اور اس بات کے جاننے پر ہے کہ یہ علت فرع میں بھی موجود ہے، تاکہ اگر اس سے اصل کے لیے ادراک ناممکن ہو تو قیاس بھی ناممکن ہو گا۔ اسی وجہ سے علما نے کہا ہے کہ تعبدی احکام میں قیاس نہیں ہو سکتا۔ تعبدی احکام وہ

---

* شیرازی ابواسحٰق، اللمع في أصول الفقه، ص ۲۴۲-۲۴۴

ہیں کہ جن علتوں پر وہ مبنی ہیں ان کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے اور اس نے کسی کو ان علتوں کے ادراک کا راستہ نہیں بتایا۔ جیسے نماز میں رکعتوں کی تعداد، زانی اور زانیہ کو حد میں سو کوڑے مارنا، حد قذف میں اسی (۸۰) کوڑے مارنا، حج میں کعبہ کے ارد گرد خاص تعداد میں چکر لگانا، اسی طرح صفا و مروہ کے درمیان معین تعداد میں سعی کرنا وغیرہ۔

اگر اصل کا حکم معقول المعنیٰ ہو یعنی ایسی علت پر مبنی ہو جس کا ادراک کرنا عقل کے لیے ممکن ہو تو اس حالت میں قیاس صحیح ہوگا بشرطیکہ علت کا علم ہو جائے اور یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہی علت فرع میں موجود ہے۔ خواہ اصل کا حکم عزیمت کے احکام میں سے ہو یا رخصت کے۔ عزیمت سے وہ حکم مراد ہے جس کو ابتدا میں شریعت میں مقرر کیا گیا ہو جیسے شراب کی حرمت اور وارث کے قاتل کو اس کی میراث سے محروم کرنا۔ رخصت سے استثنائی حکم مراد ہے، جیسے عرایا کی بیع[1] اور ضرورت کے وقت مردار کھانا اور ایسے ہی دوسری چیزوں کا حلال ہونا[2]۔

۳۔ حکم کی علت ایسی ہو کہ وہ فرع میں بھی پائی جا سکتی ہو۔ اگر علت صرف اصل پر ہی منحصر ہو، یا اصل تک ہی محدود ہو اور کسی دوسری چیز میں اس کا پایا جانا ممکن نہ ہو تو اس پر قیاس کرنا منع ہے، کیونکہ قیاس کے لیے یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت میں فرع اور اصل دونوں شریک ہوں۔ اگر حکم کی علت اصل کے علاوہ دوسری چیز میں نہ سمجھی جا سکتی ہو تو یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ علت میں دونوں کا اشتراک ہے۔ اس کے نتیجے میں قیاس کرنا ممکن نہ ہوگا، جیسے سفر میں نماز پڑھنا یا سفر میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہونا۔ ان دونوں مثالوں میں حکم کی علت سفر ہے اور اس

۱۔ عرایا عریۃ کی جمع ہے، اس کے لفظی معنی عاریت لینے کے ہیں۔ اصطلاح میں اس سے مراد یہ ہے کہ لگی ہوئی کھجوروں کو اندازہ سے ان کی مقدار کے برابر خشک کھجوروں کو فروخت کرنا۔ حدیث سے یہ استثنائی حکم ثابت ہے۔ ایک حدیث میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چیز کو اسی جنس کی دوسری چیز کے بدلے میں زیادہ مقدار میں فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے اور عرایا میں رخصت دی ہے۔ دوسری حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے بیع مزابنہ یعنی درخت میں لگی ہوئی کھجوروں کو خشک کھجوروں کے لیے فروخت کرنے سے منع فرمایا لیکن آپ نے عریہ کے طور پر فروخت کرنے والے کو اس کی اجازت دی۔ (بخاری) عربوں میں یہ رواج تھا کہ کھجوروں کے باغ میں سے کھجوروں کے چند درخت وہ کسی غریب کے نام کر دیتے وہ اور اس کے بچے بار بار وہاں آتے اور کھجوریں لے جاتے۔ باغ کے مالک کو اس سے تکلیف ہوتی، اس لیے وہ ان درختوں میں لگے ہوئے پھلوں کو اندازہ کر کے ان کے بدلے میں خشک کھجوریں اس غریب کو دے دیتے تا کہ دونوں زحمت سے بچ جائیں۔ اس لیے آپ نے غریبوں کے فائدے کے لیے اس کی اجازت دی تھی۔ چنانچہ اس پر قیاس کر کے کوئی شخص انگور کی بیل میں لگے ہوئے انگوروں کا اندازہ کر کے ان کے بدلے خشک انگور یعنی کشمش دے دے اور یہ عریہ کے طور پر ہو تو جائز ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں متعدد آیات ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان سخت بھوک کی حالت میں جب کھانے کے لیے کوئی دوسری حلال چیز موجود نہ ہو مردار جانور کا گوشت کھا سکتا ہے۔ اس کو اضطراری حالت کہتے ہیں۔ اس اضطراری حالت پر شدید مرض یا ایسی ہی کسی دوسری ضرورت کو قیاس کیا جا سکتا ہے اور ان صورتوں میں بھی حرام اشیاء کا استعمال جائز ہے۔

رخصت کا مقصد مشقت کا دفعیہ ہے، لیکن یہ علت کسی ایسے شخص میں نہیں پائی جاتی جو مسافر نہ ہو اس لیے مسافر پر ان لوگوں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا جو اپنے گھر میں رہتے ہوئے سخت محنت والے کام کرتے ہیں یا جن کا پیشہ ہی سخت تھکا دینے والا ہوتا ہے۔

۴۔ یہ کہ اصل کا حکم اس کے ساتھ مخصوص نہ ہو، کیونکہ اگر حکم اس کے ساتھ مخصوص ہوگا تو وہ فرع تک متعدی (منتقل) نہیں ہو سکتا اور اگر اس کا متعدی ہونا ناممکن ہو تو قیاس قطعاً ناممکن ہوگا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس حالت میں قیاس اس دلیل کے مخالف ہے جو اس بات کی نشان دہی کرتی ہے کہ اصل ایک خاص حکم کے ساتھ مخصوص ہے اور جو قیاس اس دلیل کے مخالف ہو وہ باطل ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی طور پر چار سے زیادہ شادیوں کی اجازت دی گئی تھی اور آپ کی وفات کے بعد آپ کی ازواج مطہراتؓ سے نکاح کرنا حرام قرار دیا گیا، تو چار سے زیادہ بیک وقت شادیوں کی اجازت اور ازواج مطہرات سے نکاح کرنے کی حرمت پر دوسرے شخص کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی دوسری مثال حضرت خزیمہ بن ثابتؓ کی گواہی ہے، جو دو گواہوں کے برابر تسلیم کی گئی تھی۔ یہ گواہی حضرت خزیمہؓ کے ساتھ مخصوص تھی، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کے لیے خزیمہ نے شہادت دی بس وہ کافی ہے یعنی دوسرے شخص کی شہادت کی ضرورت نہیں۔ اس لیے امت میں سے کسی شخص کو، خواہ فضلیت اور تقویٰ میں اس کا درجہ کچھ بھی ہو، حضرت خزیمہؓ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

[۵۔ حکم منسوخ نہ ہو۔ کسی موقع و محل کی مناسبت سے ایک حکم دیا گیا، جب وہ مناسبت ختم ہو گئی تو دوسرا حکم آ گیا تو اب غیر موقع و محل میں سابق حکم پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔]

۱۸۵۔ فرع کے متعلق شرطیں

۱۔ فرع کے درست ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کا حکم کسی نص سے ثابت نہ ہو، کیونکہ قیاس کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کسی مسئلے میں نص موجود نہ ہو۔ علمائے اصول کے نزدیک یہ طے شدہ اصول ہے کہ نص کے ہوتے ہوئے اجتہاد نہیں ہو سکتا۔ جب نص موجود ہو تو پھر قیاس کی کوئی ضرورت نہیں۔ چنانچہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ قسم کے کفارے میں غیر مسلم غلام آزاد کرنا کافی نہیں ہے وہ اس کو قتل خطا کے کفارے پر قیاس کرتے ہیں۔ قتل خطا سے متعلق قرآن مجید کی آیت میں مومن غلام کے الفاظ موجود ہیں۔ وہ آیت یہ ہے:

﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء۴: ۹۲] (اور جو شخص مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو قاتل کے ذمے ایک مسلمان غلام لونڈی کا آزاد کرنا ہے)۔

لیکن یہ قیاس درست نہیں۔ اس مسئلے میں درحقیقت قیاس کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ کیونکہ قسم کے کفارے میں صریح آیت موجود ہے، وہ یہ ہے: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة۵: ۸۹] (اللہ تعالیٰ تمہاری ان قسموں پر جو لغو لایعنی ہوں تم سے مؤاخذہ نہیں کرتا، لیکن ہاں ان قسموں پر مؤاخذہ کرتا ہے جن کو تم نے مستحکم کر لیا ہو، سو کسی پختہ قسم کے توڑ دینے کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجے کا وہ کھانا دینا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا)۔ اس نص میں رَقَبَةٍ (غلام) مطلق ہے اور ایمان کی صفت کے ساتھ نہیں، اس لیے اس کو قتل خطا کے کفارہ پر قیاس کر کے ایمان کے ساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے۔

۲۔ علت کی اصل فرع میں موجود ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم متعدی کرنا علت کا متعدی کرتا ہے۔ یعنی فرع میں بھی وہی علت موجود ہونی چاہیے جو اصل میں موجود ہو اور جس پر حکم مبنی ہو۔ اگر فرع علت میں اصل کے مساوی نہیں ہو گی تو حکم میں بھی مساوی نہیں ہو گی۔ اصل سے فرع کی طرف حکم کا متعدی ہونا علت میں دونوں کے درمیان مماثلت پر مبنی ہے۔ اگر دونوں کے درمیان یہ مماثلت موجود نہ ہو تو حکم میں مساوات پیدا کرنا بھی ممکن نہیں ہو گا۔

جس قیاس میں یہ شرط نہیں پائی جاتی اس کو قیاس مع الفارق کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کسی زمین کے حق شفعہ میں زیادہ لوگ شریک ہوں تو وہ ان کے درمیان تقسیم کی جائے گی۔ کیا یہ زمین ان کے درمیان ان کی تعداد کے مطابق تقسیم کی جائے گی اور ان کے حصوں کی مقدار کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا یا ان کے حصوں کی نسبت سے یہ تقسیم کی جائے گی؟ احناف کی رائے یہ ہے کہ یہ زمین ان کے درمیان برابر تقسیم کی جائے گی اور ان کے حصوں کی مقدار کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ دوسرے فقہا یہ کہتے ہیں کہ ان کے درمیان یہ زمین ان کے حصوں کی مقدار کے مطابق تقسیم کی جائے گی۔ وہ قیاس سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جو مال شفعہ کے ذریعہ لیا جاتا ہے وہ اس مال سے حاصل شدہ پیداوار کے مشابہ ہے جو کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ اس مال سے حاصل شدہ پیداوار شرکا کے درمیان ان کے حصوں کے اعتبار سے تقسیم کی جائے گی۔ اس لیے اس مشترک زمین کو جس میں کئی شرکا کا بطریق شفعہ حصہ ہے، اس متفق علیہ حکم پر قیاس کیا جائے گا۔

احناف نے ان کی رائے کو قیاس مع الفارق کہہ کر رد کر دیا، کیونکہ جو پیداوار حاصل ہوتی ہے وہ اس چیز سے ہوتی ہے، اور ہر شریک کی ملک میں جتنی چیز ہے اس سے اتنی ہی پیداوار حاصل ہوتی ہے اس لیے اس کے بقدر اس کو حصہ ملے گا۔ لیکن جو چیز شفعہ سے حاصل ہوتی ہے وہ اس کی ملکیت سے پیدا نہیں ہوتی کیونکہ غیر کی ملکیت کسی کی پیداوار نہیں ہوتی، خواہ وہ پھلوں کی شکل میں ہو یا غلہ کی شکل میں۔

اس کی دوسری مثال ظہار کی ہے۔ امام شافعیؒ ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں، لیکن امام ابوحنیفہؒ اس شرط کی وجہ سے اس قیاس کو درست نہیں سمجھتے، کیونکہ ذمی میں کفارے کی اہلیت نہ ہونے کے سبب حکم میں تبدیلی لازمی آتی ہے اور فرع پر اصل کا حکم منطبق نہیں ہو سکتا۔

۳۔ فرع کا حکم اصل کے حکم پر مقدم نہ ہو۔ یعنی نزول حکم کے لحاظ سے فرع کا حکم پہلے نازل ہوا ہو اور اصل کا حکم اس کے بعد نازل ہوا ہو۔ جیسے نیت کے وجوب میں وضو کو تیمم پر قیاس کرنا۔ حالانکہ وضو کا حکم ہجرت سے پہلے نازل ہوا ہے اور تیمم کا حکم ہجرت کے بعد نازل ہوا ہے۔ *]

۱۸۶۔ علت سے متعلق شرطیں

علت قیاس کی بنیاد، اس کا دارومدار اور اس کا بڑا رکن ہے۔ اس کے پہچاننے اور فرع میں اس کے وجود کے ثابت ہونے سے قیاس کی تکمیل ہوتی ہے، اس کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اور مجتہد پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نص میں جو حکم وارد ہوا ہے وہ صرف اسی تک محدود نہیں ہے، بلکہ اس کا اطلاق ان تمام مسائل پر ہوتا ہے جن میں حکم کی یہ علت پائی جائے۔ ان تمام باتوں کے سبب، نیز علت کی اہمیت کی وجہ سے ایک تمہید ضروری ہے جو علت کے مقصد کو واضح کرے یعنی اس کے اصطلاحی معنی بتلائے، اس کے اور جس چیز کو حکمت کہا جاتا ہے ان کے درمیان فرق کی وضاحت کرے۔ اس تمہید کے بعد ہم علت سے متعلق شرائط بیان کریں گے۔

۱۸۷۔ جمہور محققین کے نزدیک یہ بات مسلّم ہے کہ شرعی احکام الل ٹپ نہیں دیے گئے۔ یعنی یہ بات نہیں ہے کہ ان کا کوئی سبب نہ ہو جو ان کی تشریع کا محرک بنے یا ان کے کوئی مقاصد نہ ہوں جن کو ان احکام کے ذریعے پورا کرنا مطلوب ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ احکام شرعیہ لوگوں کی مصلحت کے لیے دیے گئے ہیں، خواہ اس کا فائدہ ابھی ہو یا بعد میں، یعنی دنیا میں ہو یا آخرت میں۔ اس مصلحت سے مقصود یا تو ان کے لیے فوائد و منافع کا حصول ہے یا ان سے نقصانات، مفاسد اور تنگی کو دور کرنا ہے۔ یہی مصلحت اپنے دونوں پہلوؤں یا اپنی دونوں شقوں کے ساتھ تشریع احکام

---

* بحر العلوم فواتح الرحموت ۲: ۲۵۷- ۲۶۰

کی اصل محرک ہے، خواہ یہ حکم امر ہو، نہی ہو یا اباحت۔ نصوص اور شرعی احکام کا جائزہ لینے سے اس کا پتا چلتا ہے، خواہ یہ عبادات ہوں یا معاملات۔ قرآن مجید اکثر مقامات پر اپنے حکم کے ساتھ اس حکمت کا بھی ذکر کرتا ہے جو اس حکم کی تشریع کے لیے محرک ہے یعنی حصول منفعت یا دفع مضرت۔ اس قسم کی چند آیات یہ ہیں:

۱۔ ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرۃ ۲: ۱۷۹] (اور اے عقل والو اس حکم قصاص میں تمہاری زندگی اور بقا ہے)۔

۲۔ ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الانفال ۸: ۶۰] (اے مسلمانو! تم سے جس قدر ہو سکے کافروں کے مقابلے کے لیے ہر قسم کے سامان جنگ سے اور پلے ہوئے گھوڑوں کے باندھے رکھنے سے تیاری کرتے رہو، اور تیاری کے باعث تم اللہ کے دشمن پر اور اپنے دشمنوں پر دھاک بٹھائے رکھو)۔

۳۔ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدۃ ۵: ۹۰- ۹۱] (اے ایمان والو! واقعی بات یہ ہے کہ شراب اور جوا اور بتوں کے تھان اور فال کھولنے کے تیر یہ سب ناپاک کام شیطان کے ہیں، لہٰذا ان سے بچتے رہو، شاید کہ تم اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاؤ۔ شیطان تو چاہتا یہی ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے مابین دشمنی اور بغض ڈال دے اور تمہیں اللہ کے ذکر سے اور نماز سے باز رکھے، سو تم اب بھی ان باتوں سے باز آؤ گے یا نہیں)۔

۴۔ ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا﴾ [الاحزاب ۳۳: ۳۷] (پھر جب زید کو اس (زینب) سے کوئی حاجت باقی نہ رہی (طلاق) دے دی تو ہم نے اس کو آپ کے نکاح میں دے دیا، تاکہ مسلمانوں کو اپنے لے پالکوں کی بیوی کے بارے میں کوئی تنگی باقی نہ رہے، جبکہ وہ لے پالک اپنی بیویوں سے اپنی غرض ختم کر چکیں (طلاق دے دی) اور اللہ تعالیٰ کا یہ حکم تو ہو کر ہی رہنے والا تھا)۔

پہلی آیت یہ بتلاتی ہے کہ قصاص کی قانون سے مقصود جان کی حفاظت ہے۔ دوسری آیت اس بات کی وضاحت کرتی ہے کہ جنگی قوت بڑھانے سے مقصود دشمن کو خوف زدہ کرنا ہے تاکہ وہ سرکشی نہ کر سکے۔ تیسری

آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شراب اور جوے کو حرام کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان سے جو مفاسد پیدا ہوتے ہیں جیسے عداوت و کینہ وغیرہ ان سے انسان محفوظ رہ سکے۔ چوتھی آیت یہ بتلاتی ہے کہ متبنّیٰ (منہ بولے) بیٹوں کی بیوی سے طلاق کے بعد شادی کرنے کا مقصد مسلمانوں سے تنگی دور کرنا ہے۔ ایسی ایک آیت حج کے سلسلے میں بھی ہے: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ﴾ [الحج۲۲: ۲۸] (تاکہ یہ سب آنے والے اپنے اپنے فائدوں کو پہنچ جائیں)۔ فرضیت نماز کے سلسلے میں بھی ہے۔ ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنکبوت۲۹: ۴۵] (بے شک نماز بے حیائی اور برے کاموں سے باز رکھتی ہے)۔ اسی طرح زنا کرنے والے مرد اور زنا کرنے والی عورت کو کوڑے لگانے کا مقصد نسل کی حفاظت ہے، اور چور کے ہاتھ کاٹنے کا مقصد مال کی حفاظت ہے۔

سنت کا بھی یہی طریقہ ہے۔ اس کے بیشتر احکام میں قانون اور حکم کا مقصد واضح طور پر بتایا گیا ہے، جیسے نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ منكم البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ[1] (اے نوجوانوں کے گروہ! جو تم میں سے نکاح کی طاقت رکھتا ہو اس کو چاہیے کہ وہ شادی کرے۔ یہ نگاہیں نیچی رکھنے اور شرم گاہ کی حفاظت کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے)۔ ایک دوسری حدیث میں ہے: فَمَنْ صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ، فَإِنَّ فِيهِمُ المَرِيضَ، وَالضَّعِيفَ، وَذَا الحاجَةِ[2] (جو شخص لوگوں کو نماز پڑھائے اس کو چاہیے کہ وہ ہلکی نماز پڑھائے کیونکہ ان میں بیمار بھی ہیں، کمزور بھی اور ضرورت مند بھی)۔

تشریع احکام کا مقصد لوگوں کی مصالح کو پورا کرنا ہے۔ اسی مصلحت کو حکم کی حکمت یا علامت کہتے ہیں۔ چنانچہ حکم کی حکمت یہی مصلحت ہے جو حصول منفعت یا دفع مضرت کی صورت میں ہوتی ہے جو اس حکم سے شارع کے پیش نظر ہوتی ہے۔

تاہم یہ بات قابل لحاظ ہے کہ شریعت نے حکم کو اس کی حکمت کے ساتھ اکثر احکام میں، وجود یا عدم کے اعتبار سے براہ راست مربوط نہیں کیا ہے، بلکہ ایک دوسری چیز کے ساتھ اس کو مربوط کیا ہے اور حکمت اس کے ساتھ مربوط کرنے سے پوری ہو جاتی ہے۔ جیسے رمضان میں کسی سبب سے روزہ نہ رکھنے کا حکم ہے۔ اس حکم کو براہ راست

۱۔ صحیح بخاری، كتاب النكاح، باب من لم يستطع الباءة فليصم

۲۔ صحیح بخاری، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة والتعليم [ح:۹۰]، إذا رأى ما يكره

اس کی حکمت یعنی دفع مشقت کے ساتھ مربوط نہیں کیا بلکہ اس کو ایک دوسری چیز کے ساتھ مربوط کیا ہے وہ سفر ہے یا بیماری۔ اس کے ساتھ مربوط کرنے سے حکم کی اس حکمت کی غرض پوری ہو جاتی ہے۔

اس طریقے کی وجہ یہ ہے کہ حکم کی حکمت بسا اوقات مخفی اور پوشیدہ ہوتی ہے، ظاہر میں اس کے وجود کا سامنے آنانا ممکن نہیں ہوتا۔ اس لیے حکم کی بنیاد براہ راست اس کی حکمت پر نہیں رکھی جاسکتی۔ جیسے خرید وفروخت کی اباحت ہے اور ایسے ہی دوسرے معاملات ہیں جن میں فریقین عوض معاوضہ دیتے اور لیتے ہیں۔ ان معاملات کی اجازت دینے میں حکمت یہ ہے کہ ان کی جائز ضروریات کو پورا کر کے ان سے تنگی کو دور کیا جائے۔ انسان کی ضرورت ایک پوشیدہ چیز ہے۔ اس لیے شارع نے اس حکم کو ایک دوسری ظاہری چیز کے ساتھ مربوط کر دیا ہے، جس سے یہ غالب گمان ہوتا ہے کہ وہاں ضرورت موجود ہے۔ یہ ظاہری چیز ایجاب وقبول ہے۔ بعض اوقات حکمت غیر منضبط ہوتی ہے یعنی مختلف لوگوں کے اندازے الگ الگ ہونے سے اس میں تبدیلی آجاتی ہے، اس لیے حکم کی بنیاد اس پر نہیں رکھی جاسکتی؛ کیونکہ یہ چیز احکام میں انتشار اور افراتفری کی طرف لے جائے گی۔ اس صورت میں تکالیف یعنی مکلّف ہونے کا حکم ایک چیز پر قائم نہیں رہ سکتا اور نہ اس میں عمومیت آسکتی ہے اور نہ ہی اس کو باقاعدہ بنایا جاسکتا ہے۔ احکام سے راہ فرار اختیار کرنے کے حیلے بہانے کیے جاسکتے ہیں۔

مثال کے طور پر رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہی کو لیجیے، اس کی حکمت مشقت کو دور کرنا ہے۔ یہ ایک اندازے سے مقرر کی جانے والی چیز ہے اور اس کا کوئی باقاعدہ متعین ضابطہ نہیں۔ اس لیے شارع نے اس حکم کو ایک ایسی چیز کے ساتھ مربوط کیا ہے جو متعین ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ یہ چیز سف ض ہے اور ان دونوں میں یہ غالب گمان موجود ہے کہ حکم کی حکمت سے جو چیز مقصود ہے وہ پوری ہو جائے ن کی دوسری مثال ضرر کو دور کرنے کے لیے شفعہ کے احکام ہیں۔ ضرر کوئی متعین اور باقاعدہ شے نہیں ہے جس میں تبدیلی نہ ہوتی ہو، اس لیے شارع نے اس حکم کو شراکت داری یا پڑوسی ہونے کے ساتھ مربوط کیا ہے۔ کیونکہ شریک یا پڑوسی کو خریدنے والے سے ضرر پہنچ سکتا ہے، اس لیے حکم کو ان دونوں کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا، کیونکہ غالب گمان یہی ہے کہ نقصان انہی دونوں کو پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے ان کے نقصان کو دور کرنے کے لیے ان کے ساتھ حکم مربوط کیا ہے اور شارع کا یہی (یعنی ضرر کا دفعیہ) مقصود ہے۔

چنانچہ حکمت کے پوشیدہ ہونے یا متعین وباقاعدہ نہ ہونے کے سبب اکثر احکام کا دارومدار اس پر نہیں، بلکہ ان کو ایسی چیز سے مربوط کیا گیا ہے جو کھلی اور ظاہر ہو اور باقاعدہ متعین ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ حکم کی

حکمت سے جو مقصود ہے وہ اس سے پورا ہو جائے گا۔ یہ ظاہر و متعین اور باقاعدہ چیز علمائے اصول کی اصطلاح میں "علت" کہلاتی ہے۔ اس کو علتِ حکم، مناطِ حکم یا مظنۂ حکم بھی کہتے ہیں۔

۱۸۸۔ اس جائزے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حکم کی علت اور اس کی حکمت کے درمیان فرق ہے، اور وہ یہ ہے کہ حکمت سے مراد وہ مصلحت ہے جس کو شارع اس حکم سے پورا کرنا چاہتا ہے۔ حکم کی علت وہ ظاہری، متعین اور باقاعدہ صفت ہے جس پر حکم مبنی ہوتا ہے اور اپنے وجود وعدم کے اعتبار سے اس کے ساتھ مربوط ہوتا ہے، کیونکہ اس حکم کی تشریع سے جو مصلحت مقصود ہے، اس سے اس کے پورا ہونے کا غالب گمان (مظنہ) ہے۔ اس لیے علمائے اصول یہ کہتے ہیں: الأحكام تُربط بعللها لا بحِكمها (شرعی احکام اپنی علتوں کے ساتھ مربوط ہیں، نہ کہ اپنی حکمتوں کے ساتھ)۔ اس کا مطلب یہ کہ جب علت موجود ہوگی تو حکم بھی موجود ہوگا اگرچہ بعض اوقات اس کی حکمت موجود نہیں ہوتی ہے، کیونکہ حکم کے علت کے ساتھ مربوط ہونے میں غالب گمان موجود ہوتا ہے کہ اس کی حکمت کا مقصد اس سے پورا ہو جاتا ہے۔ اکثر وبیشتر احکام میں ان کی علتوں سے وہ مقصد پورا ہو جاتا ہے جو ان کی تشریع سے شارع کے پیش نظر ہوتا ہے، اگرچہ شاذ ونادر ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس علت سے وہ حکمت اور مقصد پورا نہیں ہوتا۔ تاہم یہ بات واضح رہے کہ اکثریت کا اعتبار ہوتا ہے، شاذونادر کا نہیں۔ جیسے اگر کوئی طالب علم امتحان میں اچھے نمبروں سے کامیاب ہو تو اس کے بارے میں یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس نے علوم سے اچھی طرح واقفیت حاصل کرلی ہے اور غالب گمان یہی ہے کہ تعلیم کے اس مرحلے کو مکمل کرنے کی اس میں پوری صلاحیت موجود ہے۔

نیز احکام کو علتوں کے ساتھ مربوط کرنا تکلیف احکام کو مستقل اور دائمی بنانے، ان کو باقاعدگی بخشنے، ان میں عموم پیدا کرنے، تشریع کے عام احکام کو غیر متبدل اور ان کو واضح کرنے کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔ یہ بڑے بڑے فائدے ہیں۔ اگر کبھی بعض جزئیات یا خاص واقعات میں حکمت فوت بھی ہو جائے تو اس سے ان پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اس اصول کی بناپر اگر کوئی مسلمان سفر کر رہا ہو تو اس کو روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے، چاہے روزہ رکھنے میں اس کو مشقت نہ ہو اور جو شخص اپنے گھر پر ہو تو اس کو روزہ چھوڑنے کی اجازت نہیں، چاہے اس کو اپنے کام میں کتنی ہی مشقت اور تکلیف ہو۔

اگر کوئی شخص کسی کے ساتھ زمین میں شریک ہو اور اس کا شریک اس زمین کو کسی اجنبی شخص کے ہاتھ فروخت کرے تو اس کو حق شفعہ کے سبب اپنے شریک کے حصے کا مالک ہونے کا حق حاصل ہے، چاہے اس خریدنے

والے سے اس کو کوئی نقصان نہ پہنچے، کیونکہ حق شفعہ شراکت یا پڑوس کے ساتھ مشروط ہے، ایسے نقصان کے ساتھ نہیں جو بالفعل اس کو پہنچتا ہو۔ جو شخص اس زمین میں شریک نہ ہو یا اس کا پڑوسی نہ ہو تو حق شفعہ کے سبب اس کو اس زمین کی ملکیت کا کوئی حق نہیں پہنچتا، اگرچہ خریدنے والے سے اس کو کتنا ہی بڑا نقصان پہنچے۔ کسی چیز کے فروخت کرنے کی صورت میں اگر اس کی علت پائی جائے، یعنی ایجاب وقبول موجود ہو تو اس چیز کی ملکیت خریدنے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی اور قیمت کی ملکیت بیچنے والے کی طرف، چاہے ظاہری طور پر فریقین میں سے کسی کی بھی ضرورت واحتیاج نہ پایا جائے۔ اسی طرح دوسری مثالیں بھی پیش کی جا سکتی ہیں۔

ہمارا یہ اصول بعض فقہا کی اس رائے سے نہیں ٹوٹتا کہ اگر کوئی شخص کسی کو مجبور کر کے طلاق دلوائے یا کوئی چیز فروخت کرائے تو یہ معاملات درست نہیں کیونکہ ان دونوں معاملات میں علت کے بارے میں یہ سمجھا گیا ہے کہ اس میں حکمت کے پائے جانے کا غالب گمان ہے۔ اس میں حکمت کے پائے جانے کو اس کے ساتھ مشروط کر دیا گیا۔ لیکن جب اس بات کی یقینی دلیل موجود ہو کہ اس علت سے اس حکم کی حکمت پائے جانے کا کوئی گمان نہیں ہے تو یہ علت نہیں رہے گی۔ بعض فقہا کی نظر میں اکراہ کی صورت میں اس بات کی قطعی دلیل موجود ہوتی ہے کہ علت میں وہ حکمت نہیں پائی جاتی جو حکم سے مقصود ہے، اس لیے اس علت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ جب علت موجود نہ ہو تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

۱۷۹۔ علت کے معنی کی وضاحت کرنے اور علت وحکمت کے درمیان فرق واضح کرنے کے بعد اب ہم علت سے متعلق شرطیں بیان کرتے ہیں۔

اول۔ علت ایک ظاہر وصف ہونا چاہیے

وصف کے ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اصل اور فرع دونوں میں اس کا وجود ممکن ہو، کیونکہ علت حکم کی علامت اور اس کی پہچان ہے۔ یعنی اگر وہ فرع میں پائی جائے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو اصل کا حکم ہے۔ اگر علت مخفی ہوتی جس کا ادراک حواس سے نہ ہو سکتا تو وہ حکم پر دلالت بھی نہیں کرتی۔ اس لیے علت کو ظاہر اور غیر مخفی ہونا چاہیے، جیسے شراب میں نشہ ہے۔ یہ شراب نوشی کی حرمت کی علت ہے، جیسے اس کا وجود شراب میں ممکن ہے۔ ایسے ہی ہر قسم کے نشے اور نبیذ (مشروب) میں بھی اس کا وجود ممکن ہے۔

علت چونکہ ایک پوشیدہ وصف ہوتی ہے، اس لیے شارع نے اس کے قائم مقام ایک ظاہر شے کو مقرر کیا اور یہ اس کا مظنہ ہے یعنی ایسی چیز ہے جس میں اس کے وجود کا گمان غالب ہو اور جو اس کے موجود ہونے کو بتلاتا ہو۔ جیسے معاوضہ والے معاملات میں باہمی رضامندی انتقال ملکیت کی بنیاد ہے۔ اس کی علت ایک پوشیدہ چیز ہے جس کا

تعلق دل میں پیدا ہونے والے خیالات سے ہے۔ اس لیے اس کے ادراک کی صورت ممکن نہیں، لہٰذا یہ علت ہونے کے لائق نہیں ہے۔ اسی وجہ سے شارع نے اس کے قائم مقام ایک ظاہر شے کو مقرر کیا۔ یہ ظاہر شے معاہدے کے وہ بول ہیں جو فریقین معاملہ کرتے وقت ادا کرتے ہیں۔ اس کو صیغۂ عقد کہتے ہیں، یہ ایجاب وقبول ہیں۔

اسی طرح قصاص کی علت قصداً جارحیت سے قتل کرنا ہے لیکن قصد و ارادہ دل کی کیفیت کا نام ہے۔ اس کو صرف وہی شخص جانتا ہے جس کے دل میں یہ ہوتا ہے۔ اس لیے شارع نے اس کے قائم مقام ایک ظاہر شے کو مقرر کیا جو اس سے متصل ہے اور اس کے وجود کو بتلاتی ہے۔ یہ وہ آلہ ہے جس کو قاتل استعمال کرتا ہے اور جس میں یہ صفت ہے کہ اس کے استعمال سے آدمی یا جان دار مر جاتا ہے، جیسے تلوار، پستول اور بندوق۔ اسی طرح شوہر کے نطفے کا بیوی کے رحم میں صحبت کے بعد قرار پانا ثبوت نسب کی علت ہے لیکن یہ ایک مخفی چیز ہے۔ اس کے معلوم کرنے اور یقین کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ اس لیے شارع نے اس کے قائم مقام ایک ظاہر چیز کو مقرر کیا جو اس کے وجود کو بتلاتی ہے، یہ علت نکاح صحیح والا عقد ہے۔

دوم: علت ایک منضبط اور غیر متبدل وصف ہونا چاہیے

اس کا مطلب یہ ہے کہ وصف ایک منضبط چیز ہونی چاہیے۔ یعنی اس کی ایک معین ومقرر حقیقت ہونی چاہیے کہ اس میں اشخاص وحالات کے بدلنے سے کوئی تبدیلی نہ آئے یا کوئی ایسی معمولی سی تبدیلی جسے عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ جیسے کوئی وارث میراث حاصل کرنے کے لیے اپنے مورث کو قتل کر دے تو اس کو میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ اس میں علت قتل ہے۔ اس کی ایک معین اور مقرر حقیقت ہے۔ قاتل ومقتول کے بدلنے سے اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ اس لیے اس کو اس شخص پر قیاس کیا جاسکتا ہے جس کے حق میں کوئی شخص وصیت کرے اور وہ اس وصیت کرنے والے کو قتل کر دے۔ اس قاتل کو بھی وصیت سے محروم کیا جائے گا۔

حرمت شراب کی علت نشہ ہے۔ اس کی بھی ایک معین ومقرر حقیقت ہے۔ اس سے مراد وہ خلل ہے جو نشے کے بعد عقل میں پیدا ہوتا ہے۔ شراب کی ذات میں یہ حقیقت ثابت شدہ ہے اور اس بات کی کوئی اہمیت نہیں کہ اس نے کسی عارضے کے سبب نشے کا استعمال نہیں کیا تھا اور یہ صفت یعنی نشہ ہر نشہ آور نبیذ (مشروب) میں موجود ہوتی ہے۔ نشہ لانے میں نبیذ (نشہ آور مشروبات) مختلف ہوتے ہیں۔ بعض سے زیادہ نشہ آتا ہے، بعض سے کم لیکن اس میں تبدیلی اور اختلاف کی کوئی اہمیت نہیں، کیونکہ یہ بہت معمولی سا اختلاف ہے۔ نشے کی حقیقت اور اس کے وجود میں اس تبدیلی کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس لیے ایسا معمولی اختلاف قابل التفات نہیں۔

اس شرط کا سبب یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد حکم کی علت میں فرع کو اصل کے برابر کرنے پر ہے جس کے نتیجے میں خود حکم میں برابری پائی جاتی ہے اور فرع کا حکم بھی وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے اور علت متعین و مقرر نہ ہو تو فرع کو اصل کے برابر کر کے دونوں پر یکساں حکم لگانا ممکن نہیں ہو گا۔ اس لیے اگر وصف متعین و مقرر نہ ہو تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شارع اس کی جگہ ایسی چیز کو قائم مقام بناتا ہے جو باقاعدہ اور غیر متبدل ہو جس میں حالات یا شخصیتوں کی تبدیلی سے کوئی تبدیلی نہ ہو۔ وہ چیز اس وصف کا مظنہ ہو یعنی اس میں وصف کے پائے جانے کا گمان غالب ہو۔

مثلاً رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت کی علت مشقت ہے، لیکن یہ غیر متعین ہے، حالات کی تبدیلی اور اشخاص کے بدلنے سے اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور سب کی مشقت ایک جیسی نہیں ہوتی۔ اس لیے شارع نے اس کے قائم مقام ایسی چیز کو کیا ہے جو متعین، مقرر اور غیر متبدل ہے اور وہ مشقت کا مظنہ (غالب گمان) ہے، یعنی ایسی چیز ہے جس میں اکثر وبیشتر مشقت پائی جاتی ہے، یہ چیز سفر ہے یا پھر مرض۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرۃ۲: ۱۸۴] (پھر جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو اس کے ذمہ اور دوسرے دنوں میں گنتی کا پورا کرنا ہے)۔

سوم: وصف حکم کے مناسب ہونا چاہیے

حکم کے ساتھ وصف کی مناسبت کا مطلب یہ ہے کہ وصف اور حکم کے درمیان موافقت، یکسانیت اور ہم آہنگی ہو۔ یعنی حکم کے ساتھ جو وصف مربوط کیا گیا ہو اس سے وہ حکمت یعنی غرض پوری ہونے کا گمان غالب ہو جو حکم سے مقصود ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ شارع نے اس حکم کے مقرر کرنے سے جس مصلحت کو پورا کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ اس وصف کے ساتھ مربوط ہونے سے پوری ہوتی ہو۔

مثلاً قصداً جارحیت سے کسی کو قتل کرنا ایک ایسا وصف ہے جو اس کے حکم یعنی قصاص کے ساتھ مربوط ہونے میں موزوں ہے یا مورث کو قتل کرنے کی صورت میں قاتل کو وراثت سے محرومی کے حکم کے ساتھ مربوط ہونے میں اس کی مناسبت ہے۔ حکم کو اس وصف کے ساتھ مربوط کرنے کا مقصد یہ ہے کہ شارع نے جس مصلحت، حکمت یا غرض کے لیے یہ حکم جاری کیا ہے وہ پوری ہو جائے۔ قصاص کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ لوگوں کو ظلم، زیادتی اور جارحیت سے بچایا اور ان کی جانوں کو محفوظ رکھا جا سکے۔

اسی طرح نشہ شراب کی حرمت کے لیے ایک موزوں وصف ہے، کیونکہ اس وصف پر حکم کی بنیاد رکھنے میں انسانی عقل اور ہوش وحواس کو خرابی سے محفوظ رکھنا ہے۔ چوری کرنے والے مرد یا عورت کا ہاتھ کاٹنے کے

لیے چوری ایک مناسب و موزوں وصف ہے، کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے حکم کو چوری کے وصف کے ساتھ جو مربوط کیا ہے اس کا مقصد لوگوں کے مال کی حفاظت ہے۔ اسی طرح رمضان میں مسافر کو روزہ ترک کرنے کی جو اجازت دی ہے سفر اس کے لیے ایک مناسب اور موزوں وصف ہے، کیونکہ حکم کو اس وصف کے ساتھ مربوط کرنے سے حکم کی حکمت یعنی غرض پوری ہو جاتی ہے اور وہ غرض مشقت دور کرنا ہے۔

شارع کی طرف سے کسی حکم کا حقیقی محرک اس حکم کی حکمت یعنی غرض و مقصود کو پورا کرنا ہے۔ اگر یہ حکمت یعنی غرض و مقصود تمام احکام میں ظاہر و منضبط یعنی غیر متبدل ہوتی تو یہی علت قرار پاتی۔ لیکن چونکہ عام طور پر یہ حکمت ظاہر نہیں ہوتی یا منضبط نہیں ہوتی، اس لیے ظاہر و منضبط یعنی غیر متبدل اور موزوں و مناسب اوصاف کو اس کی جگہ قائم مقام بنایا گیا ہے کیونکہ ان کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ یہ غرض ان سے پوری ہو جائے گی۔

اس شرط کی بنا پر ایسے اوصاف کے ساتھ تعلیل درست نہیں جو حکم کے ساتھ نہ مناسب ہوں اور نہ موافق و ہم آہنگ۔ ایسے اوصاف کو طردی [ضمنی] یا اتفاقی اوصاف کہتے ہیں۔ مثلاً شراب کا رنگ یا اس کا سیال ہونا یا اس کا ذائقہ۔ ان میں سے کوئی وصف بھی شراب کی حرمت کے لیے مناسب نہیں۔ اسی طرح چور کا مال دار ہونا یا معزز ہونا یا دیہاتی ہونا، یا جس کی کوئی چیز چرائی جائے اس کا غریب وفادار یا مزدور ہونا؛ ان میں سے کوئی بھی وصف چوری کرنے والے مرد یا عورت کا ہاتھ کاٹنے کے حکم کے مناسب نہیں ہے۔ اسی طرح جارحیت سے قصداً قتل کرنے والے کا مرد یا عورت ہونا یا عراقی [یا پاکستانی] ہونا، پڑھا لکھا یا ان پڑھ ہونا، ان میں سے کوئی بھی وصف قصاص کے ساتھ یا اپنے مورث کو قتل کرنے کی صورت میں ترکہ سے محرومی کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا۔

چہارم: علت ایک متعدی (منتقل ہونے والی) وصف ہونا چاہیے

اس شرط کا مطلب یہ ہے کہ وصف اصل ہی تک محدود نہ ہو، کیونکہ قیاس کی بنیاد فرع کی اصل کے حکم کی علت میں مشترک ہونے پر ہے، اس لیے اس مشارکت یا برابری کے سبب اصل کے حکم کو فرع تک متعدی (منتقل) کیا جا سکتا ہو۔ اگر وصف اصل تک ہی محدود ہو یعنی اصل کے علاوہ کسی دوسری چیز میں اس کا پایا جانا ناممکن ہو تو اس صورت میں قیاس کرنا ممکن نہ ہو گا، کیونکہ جب اصل کی علت فرع میں موجود نہ ہو تو قیاس کیسے کیا جا سکتا ہے۔ سفر جو مسافر یا مریض کے لیے دوران سفر روزہ چھوڑنے کی اجازت کی علت ہے، صرف مسافر یا مریض ہی میں پائی جاتی ہے اور دونوں تک محدود ہے، ان کے علاوہ دوسروں تک متعدی نہیں ہوتی، چنانچہ اس علت کی بنا پر کان میں کام کرنے والے مزدور یا بحری جہاز میں کام کرنے والے رمضان کے روزے نہیں چھوڑ سکتے،

اگر چہ ان کو اپنے کام میں کتنی ہی سخت مشقت اٹھانی پڑے۔ اس کے برعکس نشہ کو لیجیے جو شراب کی حرمت کی علت ہے، یہ ہر نشہ آور مشروب میں پائی جاتی ہے اور صرف اصل تک محدود نہیں ہے۔

پنجم: علت کو ایسے اوصاف میں سے ہونا چاہیے جن کو شارع نے غیر معتبر نہ قرار دیا ہو

اس کا مطلب یہ ہے کہ علت ایسا وصف ہونی چاہیے جس پر کوئی ایسی دلیل نہ ہو، جس سے یہ ثابت ہو کہ شارع نے اس وصف کو لغو قرار دیا ہے اور حکم کی علت بننے میں اس کا اعتبار نہیں کیا۔ کبھی مجتہد پہلی نظر میں یہ سمجھتا ہے کہ کسی خاص وصف میں کسی خاص حکم کے مناسب ہونے کی صلاحیت ہے لیکن حقیقت میں وہ وصف نص سے ٹکراتا اور دلیل شرعی کے مخالف ہوتا ہے، اس لیے اس وصف کا نہ کوئی اعتبار ہوگا اور نہ وہ حکم کے مناسب ہوگا، اس لیے کہ جو وصف دلیل کے مخالف ہو وہ قطعی طور پر باطل ہے۔

مثلاً کوئی مجتہد کبھی یہ سمجھے کہ روزہ توڑنے کی صورت میں اس شخص کو جو غلام آزاد کر سکتا ہو کفارے کے طور پر مسلسل ساٹھ روزے رکھنے چاہئیں۔ کیونکہ یہ (ساٹھ روزے رکھنا) کفارے کی حکمت سے زیادہ ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے اس کے زیادہ مناسب ہے اور وہ حکمت ہے خود اس کو اس گناہ سے روکنا اور دوسروں کو باز رکھنا۔ لیکن یہ رائے بالکل غلط ہے، کیونکہ جو شخص جان بوجھ کر روزہ توڑے اور اس میں غلام آزاد کرنے کی قدرت ہو تو ابتداءً اس پر کفارے کے طور پر روزے واجب کرنا حکم کے مناسب نہیں ہے، اس لیے کہ یہ وصف نص شرعی سے ٹکراتا ہے۔ جس حدیث میں اس کفارے کا ذکر ہے، اس میں ترتیب یہ ہے کہ اگر غلام آزاد کرنے کی طاقت ہو تو سب سے پہلے غلام آزاد کرے، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو مسلسل ساٹھ روزے رکھے، اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ یہی فتویٰ اندلس کے ایک قاضی (یحییٰ بن یحییٰ لیثی) نے اندلس کے ایک خلیفہ کو دیا تھا جس نے روزہ کی حالت میں عمداً اپنی بیوی سے صحبت کر لی تھی۔ ان قاضی صاحب کی دلیل یہ تھی کہ خلیفہ کے لیے غلام آزاد کرنا کوئی مشکل بات نہیں ہے، اس لیے غلام آزاد کرنے کی صورت میں یہ کفارہ اس کے لیے آئندہ اس قسم کے گناہ سے روکنے کا باعث نہیں بن سکتا، اس لیے اس کو ساٹھ روزے رکھنے چاہئیں۔ لیکن اندلس کے دوسرے فقہانے اس فتوے کو غلط قرار دیا اور یہ کہا کہ شارع نے اس قسم کے وصف کو لغو قرار دیا ہے، کیونکہ یہ نص کے خلاف ہے۔

اسی طرح میراث میں اگر کوئی شخص یہ دلیل دے کہ بیٹی اور بیٹے کا حصہ برابر ہونا چاہیے، کیونکہ دونوں ایک ہی ماں باپ کی اولاد ہیں۔ اس قسم کا وصف حکم کے لیے مناسب (ہم آہنگ) نہیں ہوگا، کیونکہ شارع نے اس

قسم کی مناسبت وصف کے لیے لغو قرار دی ہے اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء۴: ۱۱] (اللہ تعالیٰ تم کو تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتا ہے یعنی ترکے کی تقسیم کا مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہے)۔ اس آیت کو ہم آخر تک پڑھیں، آخری الفاظ ہیں: ﴿فَرِيضَةً مِنَ اللّٰهِ﴾ (یعنی یہ حصے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ ہیں)۔

اسی طرح اگر کوئی شخص دلیل دے کہ مرد اور عورت چونکہ نکاح میں شریک ہیں، یعنی مرد کو عورت اور عورت کو مرد سے نکاح کرنے کا حق حاصل ہے، اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ طلاق میں بھی شریک ہیں یعنی عورت بھی مرد کو طلاق دے سکتی ہے۔ اس قسم کی دلیل قطعی طور پر باطل ہے۔ اس لیے کہ شرعی دلائل سے یہ ثابت ہے کہ طلاق کا حق مرد کو ہے عورت کو نہیں۔ ہاں اس کو اس وقت اس کا حق حاصل ہو سکتا ہے جب وہ عقد کے وقت اس قسم کی شرط لگائے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ شارع نے وصف کی اس مناسبت کو لغو اور باطل قرار دیا ہے کہ مرد اور عورت دونوں کو طلاق کا بھی ایسا ہی حق حاصل ہے، جیسے نکاح کا ہے۔ اس معاملے میں دونوں برابر ہیں۔

۱۹۰۔ علت اور حکم کے درمیان مناسبت *

ہم یہ پہلے بتا چکے ہیں کہ علت کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ حکم کے لیے وصفِ مناسب ہو، یعنی اس کے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ حکم کی حکمت اور اس حکم کی تشریع کا مقصد اور غرض اس علت سے پورے ہوتے ہیں۔ حکم کے ساتھ یہ مناسبت یعنی موزونیت انسان کی خواہشات پر نہیں چھوڑی گئی، نہ اس کو اس بات کی کھلی چھٹی دی گئی ہے کہ اپنی مرضی سے حکم کے جس وصف کو چاہے علت قرار دے لے۔ بلکہ اس کے مستحکم ضابطے ہیں، اس لیے اس کی مناسبت اسی وقت معتبر ہو سکتی ہے جب شارع نے بھی کسی نہ کسی نوعیت سے اس کا اعتبار کیا ہو۔ اس وجہ سے علمائے اصول نے شارع کے وصف کی مناسبت کو معتبر سمجھنے یا نہ سمجھنے کے لحاظ سے مندرجہ ذیل قسمیں کی ہیں:

۱۹۱۔ اول: مناسب مؤثر

مناسب مؤثر وہ وصف ہے جس کے بارے میں یہ دلیل موجود ہو کہ شارع نے اسی وصف کو بعینہٖ حکم کی علت قرار دیا ہو۔ وصف مناسب کے معتبر ہونے کی بہت سی صورتیں ہیں، ان میں سے سب سے کامل صورت یہی

* آمدی، الإحکام۳: ۴۰۵ومابعد؛ فواتح الرحموت ۲: ۲۵۵ ومابعد

وصف مؤثر ہے۔ اس کو مناسب مؤثر اس لیے کہتے ہیں کہ شارع نے اس کا مکمل طور پر اعتبار کیا ہے، گویا اس کی مناسبت کے لیے اس بات کی دلیل موجود ہے کہ حکم خود شارع کی طرف سے آیا ہے یا اس کے اثرات میں سے ایک اثر ہے۔ مناسب کی یہ سب سے اعلیٰ قسم ہے۔ جو لوگ قیاس کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس قسم کی مناسبت سے قیاس کی صحت میں کوئی اختلاف نہیں۔

اس کی مثال ملاحظہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۲۲] (لوگ آپ سے حیض کا حکم پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجیے کہ وہ گندی چیز ہے، لہٰذا تم حالت حیض میں عورتوں کی ہم بستری سے علیحدہ رہو)۔ حیض کے زمانے میں عورتوں سے علیحدہ رہنے یعنی صحبت نہ کرنے کا حکم اس نص سے ثابت ہے۔ اس نص کے الفاظ صاف طور پر بتاتے ہیں کہ حیض سے پیدا ہونے والی گندگی اس حکم کی علت ہے۔ یعنی لفظ أَذًى (گندگی، نجاست) وصف مؤثر ہے۔

دوسری مثال لیجیے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "میں نے تمہیں قربانی کا گوشت جمع کرنے یا اٹھا کر رکھنے سے ان عرب بدؤوں کے سبب سے منع کیا تھا جو مدینے میں آئے تھے اور انہیں کھانے کی ضرورت تھی۔" اس سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ قربانی کا گوشت جمع کرنے یا اٹھا کر رکھنے کی ممانعت کی علت اس وصف کو قرار دیا جائے گا جو نص سے ثابت ہے۔ یہی وصف مناسب مؤثر ہے۔

تیسری مثال لیجیے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء ۴: ۶] (یتیموں کی عقل و شعور کا جائزہ لیتے رہو، یہاں تک کہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں، پھر اگر تم ان میں ہوشیاری اور سمجھ بوجھ دیکھو تو ان کے مال ان کے سپرد کر دو)۔ قرآن مجید کی یہ نص اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ جو شخص نابالغ ہو اس کو مالی معاملات میں ولایت کا حق حاصل نہیں ہے بلکہ اس کے ولی کو ہے اور اس حکم کی علت اس کا نابالغ ہونا ہے اور اس بات پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ نابالغ ہونا مال پر ولی مقرر کرنے کی علت ہے، یعنی بچہ بغیر ولی کی اجازت کے اپنے مال میں تصرف نہیں کر سکتا۔

۱۹۲۔ دوم: مناسب ملائم

یہ وصف ہے جس کے بارے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہ ہو جو یہ بتلائے کہ شارع نے بعینہ اسی وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے۔ ہاں نص یا اجماع سے کوئی ایسی دلیل شرعی موجود ہو جو یہ بتلائے کہ جنس حکم میں بعینہ اسی وصف کی جنس کو حکم جنس میں علت قرار دیا گیا ہے۔

مناسب کی اس قسم سے جب مجتہد کسی حکم شرعی کی علت نکالتا ہے تو اس کی یہ تعلیل یعنی علت نکالنا شارع کے طریق تعلیل اور احکام کی بنیاد کے مناسب ہوتی ہے۔ اس لیے اس کی نکالی ہوئی علت کو درست سمجھا جاتا ہے اور اس پر قیاس صحیح ہوتا ہے۔ ذیل میں ہم مناسب کی اس قسم کو واضح کرنے کے لیے کچھ مثالیں ذکر کرتے ہیں۔

ا۔ اس وصف کی مثال جس کو بعینہ شارع نے جنس حکم کے لیے علت قرار دیا ہے۔ باپ کو اپنی باکرہ اور نابالغ بچی کی شادی کرنے کی ولایت بالاتفاق حاصل ہے۔ احناف کے نزدیک اس کی علت نابالغ ہونا ہے باکرہ ہونا نہیں۔ شافعیہ کے نزدیک بکارت یعنی باکرہ ہونا ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ شارع نے اس وصف کا اعتبار کیا ہے اور باپ کو نابالغ بچے کے مال میں ولایت کا حق دیا ہے یعنی نابالغ بچہ بغیر اپنے باپ کی اجازت کے اپنے مال میں تصرف نہیں کر سکتا اور یہ قرآن مجید کی آیت سے ثابت ہے۔ یہ ولایت اور شادی کرنے کی ولایت دونوں ایک ہی جنس کی دو قسمیں ہیں اور یہ جنس مطلق ولایت ہے۔ گویا شارع نے عدم بلوغ یعنی نابالغ ہونے کو جنس ولایت کی ہر نوع کے لیے علت قرار دیا ہے یعنی ولایت کی تمام انواع کے لیے یہ علت ہے۔ اسی لیے احناف کے نزدیک نابالغ ہونا ایک ایسا موزوں و مناسب وصف ہے جس پر باپ کی اپنی نابالغ لڑکی کی شادی کرنے کی ولایت کے حکم کا دار و مدار ہے۔ خواہ وہ لڑکی باکرہ (غیر شادی شدہ) ہو یا ثیبہ (شادی شدہ) ہو۔

۲۔ اب ہم اس وصف کی مثال دیتے ہیں جس کی جنس کو شارع نے بعینہ اس حکم کی علت قرار دیا ہو۔ امام مالکؒ کے نزدیک بارش والے دن جمع بین الصلاتین کی اجازت ہے یعنی ظہر عصر اور مغرب عشا ملا کر پڑھ سکتے ہیں۔ یہ جمہور فقہا کا مسلک نہیں۔ حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ بارش کے دن دو نمازیں ملا کر پڑھ سکتے ہیں، تاہم حدیث میں اس حکم کی علت کی وضاحت نہیں کی گئی، لیکن یہ بات موجود ہے کہ شارع نے اس وصف یعنی بارش کی جنس کے ایک وصف کو جمع بین الصلاتین (دو نمازیں ملا کر پڑھنے) کے لیے علت قرار دیا ہے اور یہ وصف سفر ہے۔ کیونکہ سفر اور بارش ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں۔ دونوں کے ہوتے ہوئے غالب گمان یہ ہے کہ نماز پڑھنے والوں کو مشقت ہوگی اور اس صورت میں مکلفین کو تکلیف سے بچانا اور آسانی مہیا کرنا اس حکم کے عین مناسب ہے۔ سفر میں دو نمازیں ملا کر پڑھنے کا حکم بعینہ وہی ہے جو بارش میں نماز پڑھنے کا ہے۔ اس لیے شارع نے دو نمازیں ملا کر پڑھنے کی علت مسافروں کو سہولت دینے اور حکم کو آسان بنانے کے لیے سفر کو مدار قرار دیا ہے۔ شارع کا سفر کو علت قرار دینا اس بات کو بتلاتا ہے کہ جو دوسری چیزیں اس جنس سے تعلق رکھتی ہوں ان کے حکم میں بھی تخفیف ہوگی اور دو نمازیں ملا کر پڑھنا اس تخفیف میں شامل ہے۔ لہٰذا بارش جمع بین الصلوتین کے حکم کی علت ہے۔ اگر برف گر

رہی ہو اور سخت سردی ہو یا ایسی ہی دوسری کوئی اور مجبوری ہو تو اس کی حالت کو بھی بارش پر قیاس کیا جا سکتا ہے اور جمع بین الصلاتین کی اس میں بھی اجازت ہے۔

۳۔ اب ہم اس وصف کی مثال دیتے ہیں جس کی جنس کو شارع نے جنس حکم میں اعتبار کیا ہے۔ شریعت نے حائضہ عورت سے زمانہ حیض کی فوت شدہ نمازوں کی قضا ساقط کر دی ہے۔ شرعی حکم یہی ہے کہ حائضہ عورت کے دوران حیض میں نہ روزہ رکھے، نہ نماز پڑھے۔ جب پاک ہو جائے تو روزوں کی قضا کرے اور نماز کی قضا نہ کرے۔ اس حکم کی علت یہ ہے کہ پاک ہونے کے بعد اگر عورت کو فوت شدہ نمازوں کی قضا کرنے کا حکم دیا جاتا اور یہ اوقات وہ ہیں جو اس کو بار بار ہر مہینے میں پیش آتے ہیں تو یہ اس کے لیے تنگی اور مشقت کا باعث ہوتا۔ اس لیے شارع نے حیض کو اس سے پیدا ہونے والی مشقت کا قائم مقام بنا دیا اور نمازیں قضا نہ کرنے کے حکم کو اس کی علت قرار دیا۔ چنانچہ شریعت میں اس بات کی شہادت موجود ہے کہ جو چیز جنس حیض سے تعلق رکھتی ہو، یعنی جس میں مشقت کا مظنہ (ظن غالب) ہو، وہ حائضہ سے نماز ساقط کرنے کی جنس حکم کی علت ہے۔ مثلاً سفر میں بھی مشقت کا مظنہ موجود ہے، اس بنا پر سفر میں نماز قصر کرنے اور دو نمازیں ملا کر پڑھنے کا حکم ہے۔ رمضان میں مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی بھی اجازت ہے ان تمام احکام کی علت، جن میں حائضہ عورت سے حیض کے زمانے کی نمازوں کی قضا ساقط کرنے کا حکم بھی شامل ہے، تخفیف کرنا اور مکلف سے مشقت دور کرنا ہے۔ اس صورت میں یہ سب احکام ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح سفر میں جو ان سب احکام کی علت ہے، مشقت کا مظنہ موجود ہو۔ اس وجہ سے سفر اور حیض دونوں ہی ایک جنس سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے کہ ان دونوں میں مشقت کا غالب امکان بھی یہی ہو گا۔

اس کی ایک اور مثال قلیل مقدار میں شراب نوشی ہے، اگرچہ اس سے نشہ نہ آئے۔ ایک مجتہد یہ سمجھتا ہے کہ حرمت شراب کی علت اس ذریعے کو روکنا ہے جو کثیر مقدار میں شراب پینے کی طرف لے جاتا ہو اور اس سے نشہ پیدا ہو۔ اس کے پاس شرعی احکام سے اس کے لیے دلائل موجود ہیں۔ اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں ملنا حرام ہے۔ اس کی علت اس ذریعے کو روکنا ہے جو بڑے گناہ یعنی زنا تک پہنچا دے۔ اس لحاظ سے تھوڑی سی شراب پینا اور اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں ملنا ایک ہی جنس کے دو وصف ہیں اور یہ جنس وہ ذریعہ ہے جو فعل حرام تک پہنچاتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی حرمت ایک ہی جنس سے تعلق رکھتی ہے اور وہ مطلق تحریم ہے۔ اس لیے تھوڑی سی نبیذ پینے کو تھوڑی سی شراب پینے پر قیاس کیا جائے گا اور اس کا حکم بھی حرمت کا ہی ہو گا۔

اس کی ایک تیسری مثال ملاحظہ ہو۔ بلی کا جھوٹھا پاک ہے، نجس نہیں ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کی علت اپنے اس ارشاد میں بیان فرمائی ہے: إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ[1] (بلی ان جانوروں میں سے ہے جو اکثر گھروں میں آتے جاتے اور گھومتے پھرتے ہیں)۔ اس سے معلوم ہوا کہ علت بلی کا کثرت سے گھر میں آنا جانا اور گھومنا پھرنا ہے۔ اگر ہم بلی کے جھوٹھے کو نجس قرار دیں تو لوگوں کو تنگی اور مشقت میں ڈال دیں گے، کیونکہ بلی اور ایسے دوسرے جانوروں کے گھروں میں کثرت سے آنے جانے اور گھومنے پھرنے سے غالب امکان یہ ہے کہ وہ برتن میں منہ ڈالیں گے اور اس چیز یا پانی کو نجس قرار دینے کی صورت میں لوگ مشقت اور تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اس لیے اس کے جھوٹھے کی طہارت کا حکم مکلّف سے تخفیف کرنے اور اس سے مشقت دور کرنے کے لیے ہے۔

اب اس پر بعض مسائل کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے، مثلاً علاج کے لیے بوقت ضرورت ڈاکٹر کو عورت کی شرم گاہ دیکھنے کی اجازت ہے۔ اس کو بلی کے جھوٹھے کی طہارت پر قیاس کرتے ہیں۔ دونوں کے درمیان مشترک علت یہ ہے کہ تنگی کو دور کیا جائے۔ اگر ہم ڈاکٹر کو بوقت اضطرار بھی عورت کی شرم گاہ دیکھنے کی اجازت نہ دیں تو اس میں تنگی و مشقت کا غالب امکان ہے۔

[مناسب غریب[2]

اس مناسب کی صحت میں اختلاف ہے۔ بعض فقہا اس کو مناسب تسلیم کرتے ہیں، بعض نہیں۔ امام غزالیؒ نے اس کی تعریف یوں کی ہے: یہ ایسا وصف ہے جس کی تائید کسی معین اصل یعنی دلیل سے تو ہوتی ہو لیکن یہ حکم سے عقلاً مناسبت نہ رکھتا ہو۔ ایک اور مقام پر وہ غریب کی تعریف یہ کرتے ہیں: غریب ایسا مناسب وصف ہے جس کی تاثیر اور ملائمت شریعت کے عام معاملات کی جنس میں ظاہر نہ ہو۔ شراب کا حرام ہونا اس کے نشے کے سبب سے ہے۔ تمام قسم کے نشے اس میں شامل ہیں لیکن اس کے علاوہ کسی دوسری چیز میں یہ وصف علت نہیں بنا۔ یہ وصف حرمت شراب کے لیے مناسب و موزوں ضرور ہے لیکن دوسرے احکام میں یہ علت کی حیثیت سے نہیں ملتا۔

اس کی دوسری مثال لیجیے۔ ایک شخص اپنے مرض الموت میں وفات سے قبل اپنی بیوی کو اس نیت سے طلاق دیتا ہے کہ اس کو اس کے ترکے میں سے حصہ نہ مل سکے۔ یعنی وہ اس کو میراث سے محروم کرنا چاہتا ہے۔

۱۔ سنن ابوداود، کتاب الطھارۃ، باب سؤر الھرۃ

۲۔ اضافہ از مترجم

اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ عورت کو طلاق ہونے کے باوجود اس کے شوہر کے مال میں سے حصہ ملے گا۔ اس حکم کو ایک دوسرے حکم پر قیاس کیا گیا ہے۔ وہ دوسرا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے ایسے رشتہ دار کو قتل کردے جس کے مال میں سے اس کو وراثت میں حصہ ملنا تھا تو یہ قاتل اس رشتہ دار کی میراث میں حصے سے محروم رہے گا کیونکہ اس نے قبل از وقت میراث حاصل کرنے کی غرض سے اس کو قتل کیا تھا اس لیے اس کو محروم رکھا گیا۔ تاہم اس کو میراث سے محروم کرنا ایک وصف مناسب ہے لیکن شریعت کے عام معاملات وتصرفات میں ہمیں اس قسم کی مناسبت نہیں ملتی، اس قسم کی مناسبت ایک خاص حکم یا دلیل میں ملتی ہے، اسی کو امام غزالی نے اصل معین کہا ہے۔ اس لیے یہ مناسبت عام شرعی ضابطوں سے غیر مانوس (غریب) اور ہٹ کر ہے۔ طلاق کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ یہاں خاوند نے اپنی بیوی کو میراث سے محروم کرنے کے لیے طلاق دی تھی اس لیے شریعت نے قاتل کے برعکس اس کی میراث سے حصہ دلوایا ہے لیکن یہ مناسبت نامانوس اور غریب ہے۔[1]

دوسرے فقہانے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ غریب وہ مناسب ہے جس کی نوع ٹھیک ہو اور اس کی جنس کا اثر حکم میں ظاہر نہ ہو۔ اس کا نام غریب یعنی نامانوس مناسب اس لیے ہے کہ ایک خاص دلیل کے سوا یہ دوسری جگہ معتبر نہیں ہوتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حرمت ربا کی علت اجناس غلہ جات میں طعم یعنی کھانے یا غذا کے قابل ہونا ہے۔ چنانچہ ایک ہی نوع کا غلہ اس نوع کے بدلے میں وزن یا مقدار میں فرق کے ساتھ خریدنا ناجائز ہے۔ یعنی ایک من گیہوں کو دو من گیہوں کے بدلہ میں خریدنا ناجائز ہے۔ لیکن ایک من گیہوں دو من چنے کے بدلے خریدنا جائز ہے۔ پہلی صورت میں نوع کا تبادلہ نوع سے ہے لیکن دوسری صورت میں جنس کا تبادلہ جنس سے ہے۔ نوع میں یہ مؤثر ہے لیکن جنس میں نہیں۔[2] تاہم آمدی نے جنس حکم میں بھی اس کو مؤثر بتایا ہے، اگرچہ وہ پہلی قسم کے مقابلے میں ضعیف ہے۔

۱۹۳۔ سوم: مناسب مرسل

مناسب غریب کے بعد یہ مناسب کی ایک اور قسم ہے۔ اگر مناسب غریب کو مناسب کی ایک قسم تسلیم کریں تو مناسب مرسل چوتھی قسم بنتی ہے نہ تیسری۔ مناسب مرسل کی تعریف یہ ہے کہ یہ وہ وصف ہے جس کے بارے میں قطعی طور پر کسی خاص دلیل سے یہ معلوم نہ ہو کہ شارع نے اسے اختیار کیا ہے یا اس کو رد کردیا ہے، تاہم

۱۔ المستصفی ۲: ۷۸

۲۔ اسنوی، نہایۃ السول شرح منہاج الوصول ۳: ۴۵

اس پر حکم کی بنیاد رکھنے میں ایسی مصلحت موجود ہوتی ہے جس کی تائید شریعت کے من جملہ عمومی احکام سے ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اس حیثیت سے اس میں ایک ایسی مصلحت موجود ہوتی ہے، جس کا مصالح شریعت کی جنس میں اعتبار ہوتا ہے، اس لیے یہ مناسب ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ اس کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں کوئی دلیل موجود نہیں ہوتی، یہ مرسل ہے۔ اسی کو مصلحت مرسلہ کہا جاتا ہے۔ یہ مالکیہ، حنابلہ اور ان کے ہم خیال فقہا کے نزدیک حجت ہے لیکن حنفیہ اور شافعیہ وغیرہ کے نزدیک یہ حجت نہیں ہے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں: قرآن مجید کا جمع کرنا، سکے ڈھالنا، قید خانے قائم کرنا، مفتوحہ زرعی زمینوں پر خراج مقرر کرنا وغیرہ۔

[امام غزالیؒ نے مناسب مرسل یا مصلحت مرسلہ کی بعض مثالوں میں اس کو تین شرطوں کے ساتھ حجت قرار دیا ہے۔ مصلحت ضروری ہو یعنی حاجت کے درجے میں نہ ہو، کلی یعنی عمومی ہو خصوصی نہ ہو اور قطعی یا یقینی ہو۔ اگر یہ تینوں شرطیں کسی مصلحت میں پائی جائیں گی تو یہ مصلحت مرسلہ حجت ہے، ورنہ نہیں۔ اس کی مثال انہوں نے یہ دی ہے کہ اگر کافروں اور مسلمانوں کے درمیان مقابلہ ہو رہا ہو اور کافروں نے چند مسلمان قیدیوں کو اپنے سامنے کر کے ان کو اپنی ڈھال بنایا ہو تو مسلمانوں کو اجازت ہے کہ وہ کافروں پر تیر اندازی کر سکتے ہیں، چاہے وہ چند مسلمان جن کو انہوں نے ڈھال بنایا ہے ہلاک ہو جائیں۔

یہ مصلحت مرسلہ ہے اس میں یہ تینوں شرطیں موجود ہیں۔ یہ مصلحت حاجت کے درجے میں نہیں ضرورت کے درجے میں ہے، یہ عمومی ہے یعنی اس کا تعلق تمام مسلمانوں سے ہے۔ یہ قطعی ہے، ظنی نہیں یعنی یہ بات یقینی ہے کہ اگر کافر مسلمانوں پر غالب آگئے تو وہ تمام مسلمانوں کو قتل کر ڈالیں گے۔ لیکن انہوں نے صرف اس مسئلے میں یہ شرطیں عائد کی ہیں ورنہ مصلحت مرسلہ کے دوسرے واقعات میں یہ شرطیں نہیں مانتیں، اس لیے یہ شرطیں ہر مصلحت مرسلہ کے لیے ضروری نہیں ہیں۔ مناسب مرسل کو استدلال مرسل اور مصلحت مرسلہ بھی کہتے ہیں۔ *]

۱۹۴۔ چہارم: مناسب ملغی

یہ وہ وصف ہے جس کو ایک شخص کسی خاص حکم کی بنیاد بنانے کے لیے مناسب سمجھتا ہو، لیکن شارع نے اس وصف کے معتبر ہونے کو رد کر دیا ہو۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میراث میں بیٹے اور بیٹی کا حصہ برابر ہونا چاہیے کیونکہ دونوں ایک ہی ماں باپ کی اولاد ہیں۔ یہ مناسبت محض اس شخص کا وہم ہے، یہ مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ شارع

---

* المستصفی ۱: ۱۴۴

نے نص کی وجہ سے اس مناسبت کو لغو قرار دیا ہے اور نص سے ہمیں یہ حکم معلوم ہوا کہ مرد کو عورت کے حصے کا دوگنا ملے گا، جیسا کہ اس سے پہلے ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس قسم کے مناسب پر حکم کی بنیاد رکھنا جائز نہیں۔

[مناسب مُلغیٰ کی چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں۔ اس سے قبل اس کی یہ مثال گزر چکی ہے کہ ایک بادشاہ نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے قصداً صحبت کر لی۔ یحییٰ بن یحییٰ لیثی نے اس کے بارے میں یہ فتویٰ دیا کہ اس بادشاہ کو مسلسل ساٹھ روزے رکھنے چاہئیں کیونکہ اس میں مشقت ہے، اگر وہ غلام آزاد کرے گا تو اس کے لیے وہ آسان ہے اور اس میں کوئی مشقت نہیں ہے اس لیے اس کے لیے یہی مناسب ہے۔ لیکن دوسرے فقہا نے اس "مناسب" کو رد کر دیا کیونکہ یہ نص کے خلاف ہے۔ شارع نے ایسی مناسبت کا اعتبار نہیں کیا بلکہ اس کو مسترد کر دیا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ انگور کی بیل کی کاشت کرنا ممنوع ہے کیونکہ اس سے شراب تیار کی جاتی ہے۔ اگر انگور پیدا کرنا بند کر دیا جائے تو شراب کا سدباب ہو سکتا ہے۔ یہ "مناسب" بھی لغو ہے اور شارع نے اس کو معتبر نہیں سمجھا، بلکہ اب تک مسلمان انگور کی کاشت کرتے آئے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جواز پر ان کا اجماع ہے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ایک بڑی عمارت میں چھوٹے چھوٹے مکان ایک دوسرے سے متصل نہیں بنانے چاہئیں کیونکہ اس سے بدکاری کا امکان ہے۔ بدکاری سے حفاظت کے لیے ضروری ہے کہ مکان دور دور بنائے جائیں۔ یہ مناسب بھی لغو ہے، شارع نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ *

مناسب کی اوپر جو قسمیں بیان ہوئیں وہ شافعیہ اور دوسرے فقہا کے نزدیک ہیں۔ شافعیہ ہی کی [illegible]وں میں یہ قسمیں پائی جاتی ہیں۔ احناف کے نزدیک مناسب کی یہ اقسام نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک ص[illegible]صف مناسب ہی علت بننے کے لیے ضروری ہے۔ لیکن وصف مناسب کی صحت کے لیے ان کے ہاں دو شرطیں ہیں:

۱۔ عدالت (راست روی) ۲۔ صلاح۔ عدالت (راست روی) کو تاثیر یا مؤثر ہونا بھی کہتے ہیں، جیسے گواہی دینے کے لیے گواہوں کا عدل یا عادل یعنی راست رو ہونا ضروری ہے اور ان کی عدالت کی جانچ پڑتال تزکیہ کرنے والے لوگ کرتے ہیں۔ جس کو وہ عادل بتلا دیں وہ عادل ہے ورنہ نہیں۔ اسی طرح کسی وصف کے عادل یا مؤثر ہونے سے مراد یہ ہے کہ قرآن و سنت اور اجماع سے اس کے کسی حکم کی علت ہونے کی تائید ہوتی ہو۔ اس کو وہ اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ عین وصف کا اثر عین حکم میں پایا جائے، اس کو مناسب مؤثر کہتے ہیں۔ ایسی وہ تمام نصوص جن میں

---

* قرافی، شرح تنقیح الفصول، ص ۱۷

علت مذکور ہو اور اس پر کسی فرع کو قیاس کر کے حکم معلوم کریں تو یہ مناسب مؤثر ہو گا اس پر اتفاق ہے۔ اس کے علاوہ اگر عین وصف جنس حکم میں یا جنس وصف عین میں یا جنس وصف جنس حکم میں پائی جائے تو اس کو بھی وہ مؤثر یا عادل وصف مانتے ہیں۔ ان تینوں کی مثالیں اس سے قبل مناسب ملائم کے ذیل میں گزر چکی ہیں۔ احناف کے نزدیک یہ وصفِ مناسب نہیں بلکہ شرط ہے۔

صلاح وصف سے مراد اس وصف کا مناسب و موافق ہونا ہے یعنی مجتہد نے جس وصف کو علت بننے کے لیے منتخب کیا ہے وہ وصف اس علت کے مناسب یا موافق ہونا چاہیے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی قسم کے حکم میں مستنبط کی ہو یا صحابہ کرامؓ نے مستنبط کی ہو یا تابعین نے اور مجتہد کی نکالی ہوئی یہ علت ان میں سے کسی کے مخالف نہ ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ قرآن مجید کی نص سے یہ بات ثابت ہے کہ نابالغ بچے کو بالغ ہونے تک اپنے مال میں تصرف کی اجازت نہیں۔ جب تک وہ بالغ نہ ہو اس کا ولی اس کے مال میں اس کی طرف سے تصرف کرے گا یا بچہ اس کی اجازت سے مال خرچ کرے گا۔ نابالغ لڑکی کے نکاح کو اس پر قیاس کیا گیا ہے یعنی لڑکی کا ولی اس کا نکاح کر سکتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی علت بکارت یعنی باکرہ ہونا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ولایت کی علت اس لڑکی کا نابالغ ہونا ہے چنانچہ اس مسئلے کی چار صورتیں بنتی ہیں۔ ۱۔ اگر لڑکی باکرہ اور نابالغ ہو تو اس پر تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ اس کا نکاح ولی کی اجازت سے ہو گا، اس کے لیے ولایت شرط ہے۔ ۲۔ اگر لڑکی ثیبہ اور بالغہ ہو تو اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس کے نکاح کے لیے ولی ہونا شرط نہیں، ولی کی اجازت کے بغیر بھی اس کا نکاح درست ہے۔ اب اختلاف دو صورتوں میں ہے۔ ۳۔ اگر لڑکی ثیبہ اور نابالغ ہو تو حنفی فقہا کے نزدیک ولایت شرط ہے، شافعیہ کے نزدیک نہیں۔ ۴۔ اگر لڑکی باکرہ اور بالغہ ہو تو شافعی فقہا کے نزدیک ولایت شرط ہے حنفی فقہا کے نزدیک نہیں۔ چنانچہ احناف کے نزدیک لڑکی کا نابالغ ہونا ولایت نکاح میں مؤثر ہے۔ کیونکہ نابالغ لڑکی اپنے نفس اور مال میں تصرف نہیں کر سکتی۔ اس کی تاثیر ولایت مال میں تو بالاتفاق ظاہر ہے، اسی طرح ولایت نکاح میں بھی ہے۔ *

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ علت کے لیے صفت صلاحیت یعنی ملائمت شرط ہے۔ ملائمت کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد کی نکالی ہوئی علت ان علتوں کے موافق ہونی چاہیے جو رسول اللہ ﷺ یا صحابہ کرامؓ سے منقول ہیں۔ ان کے طریق تعلیل سے یہ علت نامانوس یا مختلف نہیں ہونی

---

* ملاجیون، نور الانوار، ص۲۳۵-۲۳۶

چاہیے۔ یہاں ہم شرعی علت کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں اور اس کی علت کے ذریعے ہمیں شریعت کے ایک حکم کو ثابت کرنا ہے۔ اس لیے یہ علت اس حکم کو ثابت کرنے کے لیے صالح ہو ہی نہیں سکتی۔ جب تک ان لوگوں کی بتلائی ہوئی علتوں کے موافق نہ ہو جن کے بیان سے ہمیں شرعی احکام معلوم ہوئے ہیں۔

اب اختلاف صرف عدالت میں رہ جاتا ہے۔ حنفی فقہا کہتے ہیں کہ علت کی عدالت کا علم اس کے اثر سے ہوتا ہے۔ اگر حکم معلل میں اس کا اثر ظاہر ہے تو یہ علت عادلہ ہے، اگرچہ تاثیر کے ظہور سے پہلے بھی اس پر عمل جائز ہے۔ لیکن اس کی تاثیر کا علم ہو جائے تو اس پر عمل واجب ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں ملائمت کی صلاحیت موجود نہیں تو اس پر عمل قطعاً جائز نہیں۔ یہ بالکل شہادت کی طرح ہے۔ گواہ میں شہادت کی صلاحیت ثابت ہونے سے پہلے تو قطعاً جائز نہیں ہے لیکن صلاحیت ظاہر ہونے کے بعد اس گواہ کی عدالت ثابت و معلوم ہونے سے پہلے اس کی شہادت پر عمل واجب نہیں، جائز ہے۔ اگر قاضی کسی مستور گواہ کی گواہی کے مطابق اس کی عدالت ظاہر ہونے سے پہلے فیصلہ دے دے تو یہ فیصلہ نافذ العمل سمجھا جائے گا۔

بعض شافعی فقہا یہ کہتے ہیں کہ وصف کی عدالت معلوم کرنے کے لیے مجتہد کا صرف خیال ہی کافی ہے۔ اس کو اخالہ کہتے ہیں۔ یعنی اگر مجتہد کو یہ یقین ہو جائے کہ اس نے کسی حکم کی جو علت معلوم کی ہے وہ صحیح ہے تو اس کے خیال کے مطابق اس علت کو صحیح سمجھا جائے گا۔ تاہم احتیاطاً اس علت کو عام اصولوں سے مقابلہ کر کے دیکھنا چاہیے۔ اگر ان اصولوں سے اس علت کی تائید و توثیق ہوتی ہو تو یہ صحیح ہے، ورنہ نہیں۔ بعض دیگر شافعی فقہا یہ کہتے ہیں کہ کسی مجتہد کا کسی وصف کو صحیح علت خیال کرنا درست نہیں جب تک عام اصولوں سے اس کی تائید نہ ہو ئے۔ اگر اصولوں میں سے کوئی اصول اس کے مخالف نہ ہو تو یہ علت عادلہ ہے ورنہ نہیں۔ کم از کم دو اصولو ں کی تائید ہونی چاہیے، جیسے کسی گواہ کی عدالت ثابت کرنے کے لیے کم از کم دو آدمیوں کی شہادت کافی ہے۔ چنانچہ اس فریق کے قول کے مطابق جب تک عام اصولوں سے اس کی تائید نہ ہو جائے اس علت پر عمل جائز نہیں۔

خواہ عام اصولوں سے مقابلہ کرنے سے پہلے مجتہد کے خیال میں یہ بات راسخ ہو جائے کہ یہ علت صحیح ہے۔ پہلے فریق کے قول کے مطابق عام اصولوں سے اس کا مقابلہ کرنے سے پہلے بھی اس پر عمل جائز ہے لیکن مجتہد کا خیال اس کے لیے کافی ہے، اب عام اصولوں سے اس کا مقابلہ کرنا محض احتیاط کی بنا پر ہے۔ |*

---

* أصول السرخسي ۲: ۱۷۷ (اضافہ از مترجم)

۱۹۵۔ مسالک علت *

مسالک علت سے وہ طریقے مراد ہیں جن سے ایک مجتہد اصل میں پائی جانے والی علت تک رسائی حاصل کرے۔ علت کئی طریقوں سے معلوم کی جاتی ہے۔ ان میں زیادہ مشہور نص، اجماع اور سبر و تقسیم ہیں [شبہ، طرد عکس اور وصف طردی میں علماے اصول کا اختلاف ہے]۔ بعض لوگوں نے تنقیح مناط، تحقیق مناط اور تخریج مناط کو بھی مسالکِ علت میں شامل کیا ہے۔

۱۹۶۔ اول: نص

کبھی خود نص اس بات کو بتلاتی ہے کہ ایک معین حکم اس کی علت ہے جو اس میں وارد ہوا ہے۔ اس علت کا ثبوت نص سے ملتا ہے۔ اس حالت میں اس علت کو علت منصوص علیہا کہتے ہیں۔ یعنی وہ علت جو نص میں مذکور ہو۔ تاہم علت پر نص کی دلالت ہمیشہ صریح و واضح نہیں ہوتی، بلکہ ایما اور اشارے سے بھی نص علت کو بتلاتی ہے۔ جب نص علت کو صراحت سے بتلائے تو اس کی یہ دلالت قطعی ہوتی ہے یا ظنی۔ ذیل میں ہم ان دونوں قسموں میں سے ایک کے متعلق مثالوں کے ساتھ گفتگو کریں گے۔

۱۔ کبھی نص علت کو اس طرح واضح اور قطعی طور پر بتلاتی ہے کہ اس میں علت پر دلالت کے علاوہ کسی دوسری چیز کے ہونے کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس حالت میں نص صریح کی علت پر دلالت قطعی ہوتی ہے۔ یہ دلالت ان صیغوں اور الفاظ کے ساتھ ہوتی ہے جو لغت میں علت بتانے کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔ مثلاً لكي لا (تاکہ نہیں) لأجل كذا (اس سبب سے) اور كي لا (تاکہ نہیں) اور ایسے ہی دوسرے الفاظ۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء۴: ۱۶۵] (ان سب کو خوش خبری دینے والے اور ڈرانے والے پیغمبر بنا کر اس لیے بھیجا تاکہ ان رسولوں کی آمد کے بعد لوگوں کے لیے اللہ پر کوئی حجت کرنے کا موقع باقی نہ رہے)۔ نص اس بات کو صراحت سے بتلاتی ہے کہ رسولوں کو بھیجنے کی علت یہ ہے کہ لوگوں کے لیے اللہ کے ہاں کوئی حجت باقی نہ رہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر۵۹: ۷] (یہ حکم اس لیے دیا گیا تاکہ وہ مال فیٔ تم میں سے مال داروں کے ہاتھوں میں دائر اور چلتا پھرتا ہو کر نہ رہ جائے)۔ اس آیت میں اللہ

---

* آمدی، الأحكام في أصول الأحكام ۳: ۲۶۴؛ بحر العلوم، فواتح الرحموت ۲: ۱۹۳

تعالیٰ نے فیئ "جو فقرا و مساکین کے لیے ہوتی ہے" کے مصارف بیان کرنے کے بعد یہ بات بیان فرمائی کہ یہ تقسیم اس لیے ہے کہ مال و دولت مال داروں کے درمیان ہی چکر نہ لگاتے رہیں اور انہی میں منحصر ہو کر نہ رہ جائیں۔ یہ نص صراحت سے اس بات کو بتلاتی ہے کہ فقرا و مساکین کے درمیان دولت کی تقسیم کا مقصد یہ ہے کہ دولت کو مال داروں کے درمیان چکر لگانے اور محدود ہونے سے روکا جائے کہ مال و دولت ان کے سوا دوسروں کو مل نہ سکیں۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ [الاحزاب ۳۳: ۳۷] (پھر جب زید کو اس (زینب) سے کوئی حاجت باقی نہ رہی یعنی اس کو طلاق دے دی تو ہم نے اس کو آپ کے نکاح میں دے دیا کہ مسلمانوں کو اپنے لے پالکوں کی بیویوں کے بارے میں کوئی تنگی باقی نہ رہے)۔

یہ نص صراحت اور قطعیت سے اس بات کو بتلاتی ہے کہ جب زید بن حارثہؓ نے جو نبی کریم ﷺ کے متبنّٰی تھے، حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو طلاق دے دی تو آپ نے ان کے ساتھ شادی کر لی۔ اس نص میں آپ کی اس شادی کی علت اس رواج کو بتلایا گیا ہے کہ عرب میں رواج یہ تھا کہ کوئی شخص اپنے منہ بولے بیٹے کی بیوی سے طلاق کے بعد نکاح نہیں کر سکتا تھا۔ یہ ایک غیر فطری رواج تھا۔ اس سے لوگ مشقت و تنگی کے میں مبتلا ہو چکے تھے، اس لیے اس رواج کو ختم کرنے کے لیے قرآن مجید میں یہ نص وارد ہوئی تاکہ مسلمانوں کو اس مشقت سے بچایا جائے۔

ایک بار نبی کریم ﷺ نے قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع فرما دیا تھا، اس کے بعد جب آپ نے دوبارہ اس کی اجازت دی تو فرمایا: میں نے تمہیں قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے اس وفد کے سبب منع کیا تھا جو مدینے آیا ہوا تھا، اب تم کھاؤ اور ذخیرہ کرو۔ صورت یہ ہوئی کہ قحط کے سبب مدینہ کے باہر کے لوگ عید کے موقع پر مدینہ میں کثیر تعداد میں آگئے تھے اور ان کے کھانے کا انتظام کرنا تھا۔ اس لیے قربانی کا گوشت جمع کرنے سے منع فرما دیا تھا تاکہ لوگ ان آنے والے مہمانوں میں یہ گوشت تقسیم کر دیں۔ آپ کی یہ ممانعت مدینہ میں آنے والے مہمانوں کے کھانے کی ضرورت کو پورا کرنا تھا۔ جب یہ علت زائل ہو گئی تو گوشت کے ذخیرہ کرنے کی ممانعت کا حکم بھی زائل ہو گیا۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اجازت طلب کرنے کا حکم نظر پڑنے کے سبب سے ہے۔ یہ حکم صراحت اور قطعیت سے یہ بتلاتا ہے کہ اس سے مقصود آدمی کو ان باتوں پر مطلع ہونے سے روکنا ہے جن سے مطلع

ہونا اس کے لیے جائز نہیں ہے، اگر کوئی شخص کھڑکی سے دوسرے کے گھر کے اندر جھانکے یا دیکھے تو اس کی ممانعت ہے، اس مسئلے کو بھی اسی حدیث پر قیاس کیا جائے گا۔ یہ دونوں مسئلے علت میں مشترک ہیں۔

۲۔ نص صریح بعض اوقات علت کو بتلاتی ہے لیکن یہ دلالت صرف اس چیز کے علت ہونے میں غیر قطعی ہوتی ہے۔ یعنی نص تو ایک چیز کا علت ہونا بتلاتی ہے، تاہم اس میں یہ بھی مرجوح احتمال ہوتا ہے کہ وہ علت کے علاوہ کوئی اور چیز ہو، اور نص سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہو۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [ابراہیم ۱۴: ۱] (قرآن ایک کتاب ہے جس کو ہم نے آپ کی جانب اس لیے نازل کیا ہے کہ آپ بنی نوع انسان کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی کی طرف لے آئیں)۔ لفظ لِتُخْرِجَ میں لام تعلیل کے لیے بھی ہو سکتا ہے لیکن ایک احتمال یہ بھی ہے کہ یہ لام تعلیل یعنی علت بتلانے کے لیے نہ ہو، بلکہ عاقبت یعنی اس کا نتیجہ اور انجام بتانے کے لیے ہو۔

۳۔ نص کی علت پر دلالت صریح یعنی واضح نہ ہو کہ یہی وصف علت ہے۔ بلکہ نص علت کی طرف صرف اشارہ کرتی ہو اور مجتہد کی توجہ اس طرف مبذول کراتی ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ نص میں ایسا کوئی قرینہ موجود ہے جو علت کو بتلائے۔ مندرجہ ذیل مثالوں سے اس قسم کی وضاحت ہوتی ہے۔

کسی حکم کے بعد لفظ إِنَّ آئے جو تاکید کے لیے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے بلی کے جوٹھے کے بارے میں دریافت کیا۔ آپ نے اس کے سوال کے جواب میں فرمایا: إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ، إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ * (بلی کا جوٹھا ناپاک نہیں ہے، یہ تو ان جانوروں میں سے ہے جو کثرت سے تمہارے پاس آتے جاتے اور چکر لگاتے رہتے ہیں)۔ یا کوئی کلام جواب کی جگہ لے لے اور اس سے یہ معلوم ہو کہ اس حکم کی علت وہ واقعہ ہے جو کہ بیان ہوا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ واقعہ بیان کیا کہ اس نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں قصداً اپنی بیوی سے صحبت کر لی۔ اس کو سن کر آپ نے فرمایا کہ تم ایک غلام آزاد کرو، یعنی اس شخص نے جو واقعہ بیان کیا وہ علت تھی اور آپ نے اس کا حکم بیان فرمایا۔

یا کوئی وصف حکم کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ حکم کے ساتھ وصف کا ملا ہونا اس بات کو بتلاتا ہے کہ وہ وصف جو حکم کے ساتھ ملا ہوا ہے وہی حکم کی علت ہے۔ علمائے اصول اس کو اس طرح تعبیر کرتے ہیں: کسی حکم

* سنن ابوداود، کتاب الطھارۃ، باب سؤر الھرۃ

کا اپنے مشتق پر اس طرح معلق ہونا کہ وہ اس بات کو بتائے کہ جس سے یہ حکم مشتق ہے وہی اس کی علت ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة۵: ۳۸] (چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)۔ دوسری آیت ہے: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور۲۴: ۲] (زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والا مرد ہر ایک کو ان دونوں میں سے سو کوڑے مارو)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: لایرث القاتل[1] (قاتل کو اپنے اس رشتہ دار کی میراث میں سے حصہ نہیں ملے گا جس کو اس نے قتل کیا ہے)۔ ایک دوسری حدیث ہے: لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ[2] (کوئی شخص اپنے ایسے رشتہ دار کے حق میں وصیت نہیں کر سکتا جس کو اس کے ترکے میں سے حصہ ملتا ہو)۔ ایک اور حدیث ہے: لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ[3] (کوئی قاضی غصے کی حالت میں فیصلہ نہ دے)۔

مندرجہ بالا آیات اور احادیث میں جو وصف حکم کے ساتھ ملے ہوئے ہیں وہ یہ ہیں: سارق، زانی، قاتل، وارث اور غضبان۔ اب ہم ایک ایک لفظ کی وضاحت کرتے ہیں۔ چوری کرنے والے کی سزا اس کا ہاتھ کاٹنا ہے۔ آیت میں لفظ سارق (چوری کرنے والا) استعمال ہوا ہے، سرقہ نہیں۔ لیکن یہ اسم صفت یا اسم فاعل سرقہ سے مشتق ہے، یعنی ہاتھ کاٹنے کی علت چوری ہے۔ دوسری آیت میں زانی اور زانیہ کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں، زنا کا لفظ استعمال نہیں ہوا۔ یہ اسم صفت یا اسم فاعل زنا سے مشتق ہے۔ یعنی اس کی سزا علت زنا ہے۔ ایک حدیث میں قاتل کا لفظ ہے یعنی اپنے وارث کو قتل کرنے کی سزا اس کے ورثے میں سے حصہ پانے سے محرومی ہے، اس میں محرومی کی علت قتل ہے۔ دوسری حدیث میں وارث ہے، یعنی وارث ہونا وصیت سے محرومی کی علت ہے۔ آخری حدیث میں غضبان کا لفظ ہے۔ یہ بھی اسم فاعل اور مبالغے کا صیغہ ہے یعنی غصہ فیصلہ کرنے کی ممانعت کی علت ہے۔ اس طرح نص سے علت معلوم کرنے کو ایما و تنبیہ کہتے ہیں۔

۱۔ ابن ابی شیبہ، المصنف، کتاب الفرائض، في القاتل لا یرث شیئا

۲۔ ابن ابی شیبہ، المصنف، کتاب الوصایا، ما جاء في الوصیة للوارث

۳۔ سنن ترمذی، أبواب الأحکام، باب ما جاء لا یقضي القاضي وھو غضبان

۱۹۷۔ دوم: اجماع

کسی وصف کے بارے میں تمام مجتہدین یا فقہا کا اس بات پر متفق ہونا کہ کسی حکم کی یہی علت ہے، اس وصف کے علت ہونے کی دلیل ہے۔ یعنی اجماع بھی مسالک علت میں سے ایک علت ہے۔ اجماع کے ذریعے سے بھی ہمیں کسی وصف کا علت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً میراث کے بارے میں فقہا کا اس بات پر اتفاق ہے کہ دو حقیقی بھائی یعنی جن کے ماں باپ ایک ہوں اور دو ایسے بھائی جو ماں میں شریک ہوں یا باپ میں شریک ہوں، ان کے درمیان نزاع ہو تو حقیقی بھائی کو میراث میں سے حصہ دینے میں ترجیح دی جائے گی۔ اس پر اس مسئلے کو قیاس کیا گیا ہے کہ کسی نابالغ کے ولی بننے کی صورت میں ایسے حقیقی بھائی کو ماں شریک یا باپ شریک بھائی پر ترجیح دی جائے گی۔ اسی طرح حقیقی بھائی یا حقیقی چچا کے بیٹے کو باپ میں شریک بھائی کے بیٹے اور ایسے ہی چچا کے بیٹے پر ترجیح دی جائے گی۔

۱۹۸۔ سوم: سبر و تقسیم

اگر نص اور اجماع سے علت معلوم نہ ہو تو مجتہد سبر و تقسیم کے طریقے سے علت معلوم کرتا ہے۔ سبر کے معنی امتحان، آزمائش اور جانچ پڑتال کے ہیں۔ تقسیم کے معنی یہ ہیں کہ مجتہد جن اوصاف کو علت بننے کے قابل سمجھتا ہو ان کو یکجا کرے۔ اس کے بعد دوبارہ ان کی جانچ پڑتال کرے اور ان میں غور و خوض کرے اور جن کو وہ علت بننے کے لائق نہ سمجھتا ہو ان کو علیحدہ کر کے لغو قرار دے، اور جن کو علت بننے کے لائق سمجھتا ہو ان کو باقی رکھے، تاکہ وہ حکم کی علت بن سکیں۔ اوصاف کے لغو قرار دینے اور باقی رکھنے کے عمل کے بعد اس وصف تک پہنچ جائے جو ان سب میں علت بننے کے زیادہ مناسب ہو، یہی وصف علت قرار پائے گا۔ اپنے اس عمل میں مجتہد علت کی شرائط سے راہنمائی حاصل کرے۔ وہ صرف ایسے ہی وصف کو باقی رکھے جو ظاہر ہو، منضبط ہو اور مناسب ہو۔

مثلاً حرمتِ شراب کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے، اور بعض مجتہدین تک رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث نہیں پہنچی کہ کل مسکر خمر یعنی ہر نشہ آور چیز خمر ہے، یا ان کو اس حدیث کا علم بھی ہوا تو انہوں نے اس کو صحیح نہیں سمجھا۔ اس لیے وہ شراب کی حرمت کی علت سبر و تقسیم کے ذریعے تلاش کرتے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے ایک مجتہد خمر کے وہ تمام اوصاف شمار کرتا ہے جو حرمت خمر کی علت بن سکتے ہیں۔ مثلاً ایک وصف یہ ہے کہ خمر انگور کی شراب ہوتی ہے۔ دوسرا وصف یہ ہے کہ وہ رقیق سیال ہوتی ہے۔ تیسرا وصف یہ ہے کہ وہ نشہ آور ہوتی ہے۔ اب علت کی شرائط کی روشنی میں وہ دوبارہ ان اوصاف میں نظر دوڑاتا ہے، پہلے وصف کو تو وہ اس لیے لغو قرار دیتا ہے کہ وہ وصف خمر (انگوری شراب) تک محدود ہے۔ دوسری قسم کی شرابوں میں یہ وصف نہیں ہوتا، کیونکہ

وہ دوسری اشیا سے بنائی جاتی ہیں اس کو وصف قاصر کہتے ہیں اور علت بننے کے لیے ایک وصف کے لیے ضروری ہے کہ وہ متعدی ہو۔

علت کی شرائط میں ہم پڑھ چکے ہیں کہ متعدی ہونا علت کے لیے شرط ہے، لیکن یہ شرط احناف کے نزدیک ہے، شافعیہ کے نزدیک وصف قاصر بھی علت بن سکتا ہے۔ دوسرے وصف کو بھی مجتہد لغو قرار دیتا ہے کیونکہ یہ ایک طردی یعنی اتفاقی وصف ہے، حکم کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں، نہ اس کا کوئی اثر ظاہر ہوتا ہے۔ اگر ہم شراب کے رقیق سیال ہونے کو حرمت کی علت قرار دیتے ہیں تو تمام سیال و رقیق اشیا کو حرام کرنا پڑے گا۔ اس لیے اس اتفاقی وصف کو علت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ چنانچہ مجتہد تیسرے وصف کو باقی رکھتا ہے اور وہ نشہ آور شے ہونا ہے۔ اس میں علت کی تینوں شرائط موجود ہیں۔ یعنی یہ وصف ظاہر ہے، متعدی ہے اور حکم کے مناسب ہے۔ شریعت نے انسانی عقل کے زائل ہونے کو روکا ہے اور شراب سے انسانی عقل زائل ہو جاتی ہے اور وہ اپنے ہوش و حواس کھو بیٹھتا ہے۔ اسی لیے سکر یعنی نشے کو اس کی علت قرار دیا۔

ایک دوسری مثال لیجیے۔ شریعت نے اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کرنے کے لیے باپ کو ولایت کا حق دیا ہے۔ اس کی علت نہ نص سے ثابت ہے نہ اجماع سے۔ چنانچہ مجتہد نص میں اس کی علت تلاش کرتا ہے اور اس کی علت دو وصفوں میں منحصر ہو جاتی ہے۔ بکارت (دوشیزگی) اور نابالغ ہونا۔ اب ان میں نظر دوڑاتا ہے اور غور و خوض کے بعد یہ فیصلہ کرتا ہے کہ بکارت (دوشیزگی) اس کی علت بننے کے لیے ایک بعید وصف ہے، کیونکہ شارع نے کسی لحاظ سے بھی اس کا اعتبار نہیں کیا، وہ صرف نابالغ ہونے کے وصف کو باقی رکھتا ہے اس لیے کہ شارع نے ایک نابالغ بچے کے مال باپ کی ولایت کا اعتبار کیا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شارع نے ایک معین وصف یعنی کم سنی کو جنس حکم یعنی مطلق ولایت کے لیے علت قرار دیا ہے۔ مال کی ولایت اور نکاح کرنے کی ولایت دونوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے۔ اب مجتہد اس بات کا فیصلہ کرتا ہے کہ وہ جس علت کو تلاش کر رہا تھا وہ کم سنی (نابالغ ہونا) ہے نہ کہ بکارت (دوشیزگی)، چنانچہ وہ ایک نابالغ شادی شدہ عورت (ثیب صغیرہ) کو نابالغ دوشیزہ پر (بکر صغیرہ) باپ کے لیے نکاح کی ولایت ثابت کرنے کے لیے قیاس کرتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ مجتہدین کی آرا سبر و تقسیم کے عمل کے بارے میں مختلف ہو سکتی ہیں۔ ایک مجتہد ایک وصف کو حکم کے مناسب سمجھتا ہے تو دوسرا دوسرے وصف کو۔ مثلاً حنفی اور شافعی فقہا کے نزدیک باپ کو اپنی بیٹی کا نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے، لیکن احناف کے نزدیک اس ولایت کی علت اس کا نابالغ ہونا ہے، نہ کہ بکارت (دوشیزگی)، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس کی علت بکارت (دوشیزگی) ہے، نہ کہ نابالغ ہونا۔

علت کے استنباط میں فقہا کے اور بھی اختلافات ہیں۔ مثلاً غلہ اور سونے و چاندی کی ایک ہی جنس کا تبادلہ اسی جنس سے برابر سرابر ہو تو جائز ہے، لیکن کم و بیش کی صورت میں حرام ہے۔ یہ حرمت سنت سے ثابت ہے۔ یہ چھ چیزیں ہیں: چاندی، سونا، جو، گیہوں، کھجور، کشمش۔ ایک دوسری روایت کے مطابق نمک بھی اس میں شامل ہے، لیکن ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے جو کسی نص یا اجماع سے اس کی علت کو ثابت کر سکے۔ اس لیے ایک مجتہد اس حکم کی علت کو تلاش کرتا ہے اور اپنے اجتہاد یعنی سبر و تقسیم کے ذریعے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کی دو علتیں ہیں: اتحادِ جنس یعنی تبادلہ میں دونوں چیزوں کا ایک ہی جنس ہونا، اور ان دونوں چیزوں کا کیلی یا وزنی ہونا یعنی ان کو ماپا یا تولا جا سکتا ہو۔ اگر ان کا شمار کیا جاتا ہے یا گز سے ماپا جاتا ہے تو وہ ان میں شامل نہیں ہیں۔ یہ احناف کی رائے ہے۔ یا مجتہد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس حرمت کی علت اتحادِ جنس ہے اور ان چیزوں کا یا طعام ہونا ضروری ہے، یا ثمن۔ طعام کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں کھانے یا غذا سے تعلق رکھتی ہوں، چاہے ان کو شمار کیا جاتا ہو، تولا جاتا ہو یا ماپا جاتا ہو۔ ثمن کا مطلب یہ ہے کہ تبادلہ کی یہ اشیا سونے یا چاندی کی جنس سے تعلق رکھتی ہوں۔ یہ شافعیہ کا قول ہے۔ یا مجتہد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کی حرمت کی علت اتحادِ جنس ہے اور یہ کہ ان اشیا کا تعلق ایسی چیزوں سے ہو جو انسانی غذا کے کام آتی ہوں اور ان کو ذخیرہ کیا جا سکتا ہو اور کئی روز تک رکھنے کے لیے وہ خراب نہ ہوتی ہوں، یا سونے چاندی کی جنس سے ہوں۔ یہ مالکیہ کا قول ہے۔

اب قیاس اس علت کی نوعیت کی بنیاد پر ہو گا جو فقہا نے اپنے اجتہاد سے معلوم کی ہو گی۔ چنانچہ احناف کی رائے کے مطابق اس نص پر ان تمام چیزوں کو قیاس کیا جائے گا جو ماپ کر یا تول کر بیچی جاتی ہوں چاہے وہ ایسا طعام یا خوراک نہ ہوں جن کو ذخیرہ کیا جا سکتا ہو۔ شافعیہ کی رائے کے مطابق اس نص پر صرف ان چیزوں کو قیاس کیا جائے گا جو غذا سے تعلق رکھتی ہوں یا سونے چاندی سے۔ مالکیہ کی رائے کے مطابق اس نص پر صرف ان اشیا کو قیاس کیا جائے گا جو انسان کی خوراک ہوں اور ان کو ذخیرہ کیا جا سکتا ہو۔ زیادہ عرصے تک روک کر رکھنے سے وہ خراب نہ ہوتی ہوں، یا سونے چاندی سے ان کا تعلق ہو۔

[شبہ

مسالک علت میں سے ایک مسلک یعنی علت معلوم کرنے کا طریقہ شبہ بھی ہے۔ یوں تو ہر قیاس میں اصل و فرع کے درمیان مشابہت ضروری ہے، قیاس دونوں میں مشابہت کی بنیاد پر ہی ہو سکتا ہے۔ تاہم یہ ایک خاص اصطلاح ہے جو اس مسلک کے لیے مستعمل ہے۔ اس کی کئی تعریفیں کی گئی ہیں۔ یہاں ہم صرف دو تعریفوں کا ذکر کرتے ہیں۔

اول: امام الحرمین نے البرہان میں اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو وصف حکم کے ساتھ متصل ہوتا ہے وہ یا تو براہ راست حکم کے مناسب ہوتا ہے یا بالواسطہ۔ اگر براہ راست یا ذاتی طور پر ہو تو مناسب کہلاتا ہے، جیسے شراب کی حرمت کے لیے نشہ علت ہے۔ یا وہ وصف ذاتی طور پر تو مناسب نہ ہو لیکن بالواسطہ یا تبعاً مناسب ہو، جیسے طہارت کے لیے نیت کا شرط ہونا۔ نیت کا شرط ہونا ذاتی طور پر یا براہ راست طہارت کے مناسب نہیں ہے، لیکن یہ اس حیثیت سے مناسب ہے کہ طہارت عبادت کے لیے شرط ہے اور عبادت کے لیے نیت کا شرط ہونا مناسب ہے۔ اب نیت کا شرط ہونا براہ راست طہارت کے مناسب نہیں ہے لیکن عبادت کے واسطے سے مناسب ہے، کیونکہ نیت عبادت کے لیے لازم ہے اور طہارت عبادت کے مناسب ہے، یعنی لازم ہے۔ لہٰذا نیت طہارت کے لیے لازم ہے۔ اس بنا پر شافعیہ کے نزدیک وضو اور تیمم دونوں کے لیے نیت شرط ہے۔ احناف کے نزدیک صرف تیمم میں نیت شرط ہے۔

مسلک شبہ کی دوسری تعریف یہ ہے کہ ایک وصف خود تو بذاتہ حکم کے مناسب نہ ہو، لیکن اس کی جنس قریب حکم کی جنس قریب کے مناسب ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ خلوتِ صحیحہ سے مہر واجب ہوتا ہے۔ احناف کی یہی رائے ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ خلوت وجوبِ مہر کے لیے بذاتہ مناسب نہیں ہے کیونکہ مہر کا وجوب صحبت کے عوض میں ہے، لیکن شارع نے خلوت صحیحہ کو صحبت کا مظنہ قرار دیا ہے اور مرد کا کسی اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں ملنا حرام کیا ہے۔ اس حرمت کی علت مظنہ صحبت ہے یعنی تنہائی میں صحبت کا امکان غالب ہے۔ اس لیے اس پر قیاس کر کے نکاح کی صورت میں اگر میاں بیوی کو تنہائی میسر آجائے، جہاں صحبت کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو تو خواہ صحبت نہ بھی کریں، تب بھی چونکہ مظنہ صحبت موجود ہے اس لیے مظنہ صحبت (گمانِ غالب)، صحبت کا قائم مقام ہوگا اور خاوند پر مہر واجب ہوگا۔ یہ قیاسِ شبہ ہے۔

قیاسِ شبہ کی حجیت میں علمائے اصول کے درمیان سخت اختلافات ہیں۔ تاج الدین سبکی نے سات اختلاف بتائے ہیں۔ اول یہ کہ شبہ باطل ہے۔ دوم یہ کہ اول اس کا اعتبار حکم میں ہے، پھر صورت میں۔ سوم یہ کہ دونوں میں اس کا اعتبار ہے۔ چہارم یہ کہ اس کا اعتبار صرف حکم میں ہے۔ پنجم یہ کہ اس کا صرف صورت میں اعتبار ہے۔ ششم یہ کہ جو وصف علت کے لیے لازم سمجھا جائے گا اس کا اعتبار ہے۔ ہفتم یہ کہ صرف ان اوصاف میں سے اس وصف کا اعتبار ہے جو علت سے زیادہ مشابہ ہے۔ یعنی جو علت بننے کے زیادہ قریب ہے، دوسروں کا نہیں۔ *

---

* تاج الدین سبکی، الابہاج فی شرح المنہاج ۳: ۳۶- ۳۸

قیاس شبہ کی کچھ اور مثالیں ملاحظہ ہوں۔ ظہار ایک جھوٹی بات ہے۔ یہ قذف اور طلاق دونوں کے درمیان میں ہے۔ اس کی مشابہت قذف سے بھی ہوسکتی ہے اور طلاق سے بھی۔ صدقہ فطر کفالت کی ذمہ داری اور رشتہ داری دونوں کے درمیان دائر ہے۔ لعان قسم اور شہادت دونوں کے مشابہ ہے۔ جنین یعنی ماں کے پیٹ میں بچہ، حکم میں اپنی ماں کے بعض اعضا کے مشابہ ہے کیونکہ بیع مطلق میں یہ اس کے تابع ہوتا ہے، اور صورت میں ماں سے علیحدہ ایک مستقل انسان کے مشابہ بھی ہے۔

دوران

مسالک علت میں سے ایک مسلک دوران ہے، اس کو طرد و عکس بھی کہتے ہیں۔ اس کی تعریف یہ ہے کہ اگر علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو گا، اور علت موجود نہ ہو تو حکم بھی موجود نہیں ہو گا۔ یعنی علت کے وجود اور عدم وجود پر حکم کا دارومدار ہے۔ علت کے موجود ہونے کو طرد کہتے ہیں، اس صورت میں وصف و حکم دونوں موجود ہوتے ہیں اور علت نہ موجود ہونے کو عکس کہتے ہیں، اس صورت میں علت و حکم دونوں معدوم ہوتے ہیں۔ وصف کو مدار کہتے ہیں اور حکم کو دائر کہتے ہیں۔ دوران کبھی ایک ہی محل میں ہوتا ہے، جیسے انگور کا شیرہ نشہ پیدا ہونے سے پہلے حلال تھا، جب اس میں نشہ آگیا تو حرام ہو گیا۔ اگر شراب کو سرکہ میں تبدیل کر لیا جائے اور اس میں سے نشہ کی کیفیت زائل ہو جائے تو یہی شراب پھر انگور کے شیرے کی طرح مباح و حلال ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں محلوں (جگہ) یعنی عدم و وجود میں اس کا اعتبار ہو۔ جیسے نصابِ زکاۃ کا مل موجود ہو اور سونے اور چاندی میں سے کوئی ایک موجود ہو تو زکاۃ واجب ہو گی۔ اگر دونوں چیزیں موجود نہ ہوں تو زکاۃ واجب نہ ہو گی، جیسے پہننے یا پیشے کے کپڑے۔ ان میں زکاۃ واجب نہیں ہوتی۔

علمائے اصول کا اس بات میں اختلاف ہے کہ دوران مفید علت ہے یا نہیں، یا دوران کے طریقے سے علت معلوم کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ دوران کا ظن (گمان) علیت معلوم ہوتا ہے، یعنی یقینی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ وصف واقعی حکم کی علت ہے، لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا کوئی مزاحم موجود نہ ہو۔ اہل جدل، امام رازی، ان کے متبعین اور بیضاوی کا یہی نقطۂ نظر ہے۔ بعض معتزلہ کا خیال ہے کہ اس سے علت یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہے۔ باقی علمائے اصول یہ کہتے ہیں کہ نہ ظنی طور پر اس سے علت معلوم ہوتی

ہے اور نہ یقینی طور پر۔ آمدی نے اسی نظریے کو اختیار کیا ہے۔ امام الحرمین نے کہا ہے کہ قاضی ابو الطیب طبری کے نزدیک ظنی مسالک علت میں یہ سب سے اعلیٰ مسلک ہے بلکہ قطعیت کے قریب ہے۔ *

مسالک علت میں ایک مسلک طرد، اطراد یا وصف طردی ہے، یہ تینوں ایک ہی مسلک کے نام ہیں۔ طرد کے معنی اتفاقی مناسبت کے ہیں۔ طرد کا مطلب یہ ہے کہ کوئی حکم ایسے وصف کے ساتھ ثابت ہو جس کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ وہ بذات خود براہ راست حکم کے مناسب ہے، یا اس وصف کے مناسب ہے جو براہ راست حکم کے مناسب ہو۔ جیسے یہ کہنا کہ طہارت کے لیے پل بنانا شرط ہے۔ در حقیقت طہارت کے لیے پانی شرط ہے اور پانی کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسی سیال چیز ہے جو اتنی مقدار میں ہو کہ اس پر پل بنایا جا سکتا ہو یا جس میں مچھلیوں کا شکار کیا جاتا ہو۔ پانی کی اس تعریف سے دوسری سیال چیزیں جیسے سرکہ یا تیل وغیرہ خارج ہو جاتے ہیں۔ لیکن پل بنانا طہارت کے لیے نہ بلاواسطہ مناسب ہے اور نہ بالواسطہ، یہ محض ایک اتفاقی وصف ہے۔ اسی کو وصف طردی کہتے ہیں۔

اکثر علمائے اصول کی رائے یہ ہے کہ حکم اپنے ایک وصف کے ساتھ ان تمام صورتوں میں جو حصول حکم کے منافی ہیں ثابت ہو تو اسی کو اطراد کہتے ہیں۔ اس کی حجیت میں اختلاف ہے۔ جو علما دوران کی حجیت کے قائل نہیں ہیں وہ اس کی حجیت کو بھی تسلیم نہیں کرتے، جیسے آمدی اور ابن حاجب وغیرہ۔ اہل نظر کا خیال ہے کہ یہ باطل ہے، اس طریقے سے کوئی علت معلوم نہیں کی جا سکتی۔ امام الحرمین اور قاضی ابو بکر باقلانی کی یہی رائے ہے۔ بعض حنفی فقہا کی رائے یہ ہے کہ یہ حجت ہے، امام رازی کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ قاضی بیضاوی اس کو حجت مانتے ہیں۔ امام کرخی کہتے ہیں کہ یہ جدل و مناظرہ میں تو مقبول ہے، لیکن عملاً نہ اس پر انحصار کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی فتویٰ دیا جا سکتا ہے۔ بعض لوگوں نے اس معاملے میں مبالغے سے کام لیا ہے وہ کہتے ہیں کہ وصف طردی کے لیے یہ بات کافی ہے کہ کوئی ایک صورت بھی ہمیں ایسی مل جائے جس میں وصف حکم کے ساتھ ملا ہو اور یہ حکم ثابت بھی ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز نادر اور قلیل الوقوع ہو اس کا الحاق ان چیزوں کے ساتھ کر دیتے ہیں جو اکثر و بیشتر پیش آتی ہیں اور اقلیت پر اکثریت کا حکم لگاتے ہیں۔ امام مالکؒ کے نزدیک مستقل پانی سے طہارت جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پانی وہ سیال شے ہے جس پر پل تعمیر کیا جاتا ہو یا جس میں مچھلیاں پکڑی جاتی ہوں۔ اس تعریف میں مستعمل پانی بھی داخل ہے۔ یہاں حکم اکثریت کا ہے اور مستعمل پانی بھی اس میں داخل ہے۔ یا دوسری طرح وہ

---

* ایضاً، ص ۵۰- ۵۱

یوں استدلال کرتے ہیں کہ پانی ایک ایسی سیال چیز ہے جس کی جنس پر پل تعمیر کیا جاتا ہے یعنی جب کثیر مقدار میں ہوتا ہے تو اس پر پل بنایا جاتا ہے اس لیے اس سے وضو جائز ہو گا اور اس کو ہم اسی دریا کے پانی پر قیاس کریں گے جو مستقل نہیں ہے اور جس سے وضو جائز ہوتا ہے۔ یہاں پانی پر پل بنانا نہ تو اس حکم کے مناسب ہے کہ وہ نجاست سے پاک کرنے والی شے ہے، اور نہ کسی ایسے وصف کے مناسب ہے جو اس حکم کے مناسب ہو، جیسے مسلک شبہ میں ہم طہارت کے لیے نیت شرط ہونے کی مثال دے چکے ہیں۔ *]

۱۹۹۔ تنقیح المناط

بعض علمائے اصول کی رائے میں تنقیح مناط مسالک علت میں سے ہے اور بعض کی رائے میں یہ مسالک علت میں داخل نہیں ہے۔

لغت میں تنقیح کے معنی کاٹ چھانٹ کرنے، صاف ستھرا کرنے، نتھارنے، پاک کرنے، الگ الگ کرنے اور چھانٹنے کے آتے ہیں۔ مناط علت کو کہتے ہیں۔ لغت میں مناط اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کوئی چیز معلق ہو۔ علمائے اصول کی اصطلاح میں تنقیح المناط سے مراد علت کو ان تمام اوصاف سے علیحدہ اور پاک کرنا ہے جن کا علت ہونے میں کوئی دخل نہ ہو۔ ایک مجتہد آتا ہے اور حقیقی علت کو اس سے ملے پیوستہ غیر متعلق اوصاف کو علیحدہ کر دیتا ہے۔

مثلاً رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا کہ ایک بدوی نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے قصداً صحبت کر لی۔ اس واقعے میں علت بننے کے لیے یہ اوصاف ہو سکتے ہیں: اس صحبت کرنے والے شخص کا بدوی ہونا پہلا وصف ہے، مدینے میں اس واقعہ کا پیش آنا دوسرا وصف ہے، یا اس خاص رمضان میں دن کے وقت جماع کرنا ایک تیسرا وصف ہے۔ ان سب اوصاف پر غور کرنے کے بعد ایک مجتہد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ رمضان میں دن کے وقت عمداً صحبت کرنا حکم کی علت ہے اور وہ حکم کفارے کا واجب ہونا ہے۔ دوسرے اوصاف کا حکم کی علت ہونے میں حکم سے کوئی تعلق نہیں۔ شافعی فقہا اور ان کے ہم نوا فقہا کی یہی رائے ہے۔ احناف اور ان کی رائے سے اتفاق کرنے والے حضرات علت کے چھانٹنے میں اس سے آگے تک گئے ہیں۔ ان کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت خاص طور پر جماع ہی نہیں ہے بلکہ کافی چھان بین کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس کی علت روزہ دار کا ایسے مفسد صوم فعل کا عمداً ارتکاب ہے جس سے رمضان کی بے حرمتی ہوتی ہے، خواہ وہ

---

* اسنوی، نہایۃ السول ۳: ۴۹ (اضافہ از مترجم)

صحبت کرنا ہو، کھانا ہو یا پینا ہو، اور یہ بات عبارۃ النص سے ثابت ہے کہ جماع کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ کھانے اور پینے سے روزہ ٹوٹنے کا حکم دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ *

چنانچہ تنقیح المناط میں مجتہدین کے نقطہ ہائے نظر مختلف ہیں۔ اس لیے بعض فقہا ایک وصف کو علت قرار دیتے ہیں اور بعض دوسرے وصف کو، جیسا کہ ہم ابھی اس بدو کے واقعے میں حنفی اور شافعی فقہا کے درمیان اختلاف پڑھ چکے ہیں۔

[بعض فقہا نے تنقیح المناط کی تعریف یہ کی ہے: إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بإلغاء الفارق (نص کا جس چیز میں ذکر نہ ہو اس کا الحاق اس چیز کے ساتھ کرنا جس کا ذکر موجود ہے اور دونوں کے درمیان جو فرق کرنے والی چیز ہے اس کا اعتبار نہ کرنا)۔ مثلاً اس طرح کہیں کہ اصل و فرع کے درمیان سوائے ایک چیز کے کوئی فرق نہیں۔ اس فرق کرنے والی چیز کا حکم میں قطعاً کوئی دخل نہیں ہوتا۔ صورت یہ ہے کہ نص ایک علت پر تو مشتمل ہوتی ہے لیکن اس علت کے ساتھ کچھ ایسے اوصاف بھی ملے ہوتے ہیں جن کا حکم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور علت ہونے میں ان اوصاف کو دخل نہیں ہوتا، سوائے اس کے کہ خود نص ہی کسی خاص وصف کو حکم کی علت بتلائے۔

اس کی مثال اس حدیث میں موجود ہے جس کی طرف پہلے اشارہ کیا گیا۔ ایک بدوی نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں دن کے وقت اپنی بیوی کے ساتھ قصداً صحبت کرلی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر اس واقعہ کی خبر دی۔ اس پر آپ نے اس کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ پہلے ہم اس پوری حدیث کا ترجمہ نقل کرتے ہیں، پھر اس پر مزید بحث کریں گے۔

* عبارۃ النص کا مطلب یہ ہے کہ نص کی عبارت اور الفاظ سے اس نص کا ظاہری معنی و مطلب فوراً ذہن میں آئے چاہے یہ مطلب اس نص کے بیان کرنے کا مقصود اصلی ہو یا ضمنی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربوا﴾ (اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔ اس نص کے الفاظ اور عبارت سے جو مفہوم فوری طور پر ذہن میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ بیع اور ربا دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں، اصلی معنی یہی ہیں۔ اس نص کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام کیا ہے۔ اس نص کا یہ ضمنی مطلب ہے۔ دلالۃ النص کا مقصد یہ ہے کہ نص کے الفاظ سے کسی چیز کے بارے میں جو حکم ثابت ہے وہی حکم اس چیز کا ہوگا جس کا اس میں ذکر نہیں ہے، لیکن علت میں مشترک ہونے کے سبب وہ اس کے ساتھ شریک ہے اس لیے دونوں کا حکم یہی ہوگا۔ اس کی تفصیل ان شاء اللہ تیسرے باب میں آئے گی۔

حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ اللہ کے رسول میں ہلاک ہو گیا۔ آپ نے دریافت فرمایا! تجھے کسی چیز نے برباد کر دیا۔ اس نے کہا، میں نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے صحبت کر لی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کیا تجھ میں غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے؟ اس نے جواب میں کہا نہیں۔ آپ نے پھر فرمایا: کیا تو مسلسل دو مہینے کے روزے رکھ سکتا ہے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا سکتا ہے؟ اس نے کہا نہیں۔ آپ نے فرمایا بیٹھ جا۔ ہم یہ باتیں کر ہی رہے تھے کہ اسی دوران میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کھجوروں کی ایک ٹوکری لائی گئی۔ آپؐ نے پوچھا۔ سائل کہاں ہے؟ اس نے کہا میں ہوں۔ آپ نے فرمایا یہ لو اور اس کو صدقے میں دے دو۔ اس نے کہا کیا مجھ سے بھی زیادہ کوئی محتاج ہے؟ خدا کی قسم مدینے کی حرہ یعنی ان کالی چٹانوں کے درمیان ہم سے زیادہ کوئی خاندان محتاج نہیں ہے۔ اس پر رسول اللہ ﷺ ہنس پڑے۔ پھر فرمایا: اپنے بیوی بچوں کو یہ کھلا دے۔ اس حدیث کو بخاری، ابوداؤد، مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔ *

یہ حدیث حکم کی علیت کو بتلاتی ہے لیکن کسی معین وصف کو نہیں بتلاتی کہ وہی اس کی علت ہے، دوسرا نہیں۔ نص علت پر مشتمل ضرور ہوتی ہے، لیکن یہ ان بام گڈ مڈ اوصاف اور ملاوٹوں سے الگ نہیں ہوتی جن کو علیت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً جس شخص نے روزے کی حالت میں صحبت کی تھی وہ ایک بدوی تھا۔ یعنی بدویت ایک وصف ہے لیکن اس کا علت میں کوئی دخل نہیں ہے۔

ایک دوسری مثال لیجیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: من أعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي (دو شخص ایک غلام (کی ملکیت) میں شریک ہوں اور ان میں سے ایک اپنا حصہ آزاد کر دے تو دوسرا اس کے حصے کی قیمت ادا کر دے)۔ اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے عبد (غلام) کا لفظ فرمایا ہے لیکن اس حکم میں باندی بھی داخل ہے۔ یعنی اس حکم کا اطلاق باندی پر بھی ہو گا اور غلام اور باندی کے درمیان فرق غلام کا مذکر اور مؤنث ہونا ہے اور اجماع سے یہ بات ثابت ہے۔ اس حکم کی علت میں مذکر اور مؤنث ہونے کا کوئی اعتبار نہیں اس لیے غلام اور باندی برابر ہیں۔ احناف اس کو استدلال کہتے ہیں۔ قیاس اور استدلال میں ان کے نزدیک فرق یہ ہے کہ قیاس میں الحاق ایسی مشترک جامع چیز کے ذکر سے ہوتا ہے جو ظن کو وجود میں لاتی ہے اور استدلال میں الحاق اصل وفرع کے درمیان فرق کرنے والی چیز جو یقین پیدا کرتی ہے کے اعتبار کرنے سے ہوتا ہے۔ چنانچہ

* تيسير الوصول إلى علم الأصول ۲: ۳۴۰

نسخ کے معاملے میں وہ استدلال کو قطعیات میں سمجھتے ہیں۔ اس سے نص پر کسی حکم کے اضافے کو وہ جائز قرار دیتے ہیں لیکن خبر واحد سے اضافے کو جائز قرار نہیں دیتے۔

صحیح بات یہ ہے کہ تنقیح مناط ایک قسم کا قیاس ہے جو مطلق قیاس کے تحت داخل ہے۔ یہ دو قسم کے قیاس ہیں۔ یعنی مشترک و جامع چیز کے ذکر سے قیاس اور اصل و فرع میں فرق کرنے والی چیز کو نظر انداز کر کے قیاس۔ یہ قیاس کبھی ظنی ہوتے ہیں اور کبھی قطعی، اور اکثر ظنی ہی ہوتے ہیں کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ کسی وصف کے بارے میں قطعی طور پر کہہ سکیں کہ یہی علت ہے یا یہ کہ ان کے درمیان مابہ الامتیاز جو چیز ہے اس کا علت میں کوئی دخل نہیں۔

سبر و تقسیم اور تنقیح مناط میں بظاہر کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن امام رازیؒ کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان فرق اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ سبر و تقسیم میں جامع و مشترک وصف کا تعین ضروری ہوتا ہے، اور یہ بتلانا ہوتا ہے کہ فلاں وصف علت ہے۔ لیکن تنقیح مناط میں تعین علت ضروری نہیں۔ اس کا قاعدہ یہ ہے کہ تنقیح مناط علت جامعہ سے کوئی تعرض نہیں کرتی، بلکہ اس چیز سے تعرض کرتی ہے جو اصل و فرع کے درمیان فرق کرنے والی ہوتی ہے اور مجتہد کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ان دونوں میں فلاں وصف کے علاوہ کوئی فرق نہیں ہے۔ غلام اور باندی کی مثال ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

تنقیح مناط کی چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اگر کوئی آدمی (رجل) مر جائے، یا مفلس ہو جائے تو جس شخص کا مال ومتاع اس کے پاس ہو وہ اس سے لے لے۔ حدیث میں آپ نے رجل یعنی آدمی یا مرد کا لفظ استعمال فرمایا ہے، لیکن تنقیح مناط کے قاعدے کے مطابق عورت بھی اس میں داخل ہے اور اس میں عورت کا بھی حکم وہی ہے جو مرد کا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء۴: ۲۵] یعنی باندیوں کو وہ آدھی سزا دی جائے گی جو آزاد اور شادی شدہ عورتوں کو دی جائے گی۔ اس آیت میں باندیوں کی سزا کا ذکر ہے لیکن غلام بھی اس میں داخل ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جس شخص نے اپنا غلام بیچا اس کے پاس کچھ مال تھا تو اس کا وہ مال بیچنے والے کا ہوگا، الا یہ کہ خریدنے والا خریدتے وقت اس مال کی شرط لگائے۔ اس حدیث میں غلام کا لفظ ہے لیکن لونڈی بھی اس میں داخل ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ گھی میں اگر کوئی جانور مر جائے تو اگر وہ گھی پتلا ہو تو اس کو پھینک دیا جائے اور

اگر گاڑھا ہو تو اس جانور کے ارد گرد گھی کو کھرچ کے پھینک دیا جائے اس میں شہد اور ہر وہ مائع چیز شامل ہے جو جم جاتی ہو۔*]

۲۰۰۔ تخریج المناط و تحقیق المناط

اصول فقہ کی جو اصطلاحات دیگر اصطلاحات کے ساتھ خلط ملط ہو جاتی ہیں ان میں تخریج مناط اور تحقیق مناط بھی ہیں۔

تخریج مناط کے معنی حکم کی وہ علت نکالنا ہے جس کو نص یا اجماع نہ بتلائیں۔ مسالک علت میں سے کوئی طریقہ بھی اس علت کے نکالنے میں استعمال کیا جا سکتا ہے، جیسے سبر و تقسیم وغیرہ۔ چنانچہ تخریج مناط اس علت کے مستنبط کرنے کا نام ہے جو نص میں موجود نہ ہو اور نہ اس پر کوئی اجماع منعقد ہوا ہو، یہ علت ان طریقوں سے معلوم کی جاتی ہے جن کے ذریعے ایسی علت جو منصوص نہ ہو یا جس پر اجماع نہ ہو مستنبط کی جاتی ہے، مثلاً تحریم خمر یعنی شراب کی حرمت کی علت تک پہنچنا، جس کی علت نشہ ہے اور نکاح میں ولی ہونے کی علت جو کم سنی ہے۔ قتل عمد میں قصاص کی علت ایسے آلے سے قتل کرنا ہے جس سے عام طور پر قتل کیا جاتا ہے، اس لیے ہر ایسے قتل میں قصاص واجب ہو گا۔ یہ اس وقت ہو گا جب یہ قتل ایسے آلہ سے کیا گیا ہو جو انسان کی ہلاکت جان کا باعث ہوتا ہو، خواہ یہ کوئی زمانہ قدیم کا آلہ ہو جیسے تلوار یا دور جدید کا جیسے بندوق، پستول وغیرہ۔

تحقیق مناط سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی علت نص، اجماع یا استنباط سے ثابت ہو جائے تو غور و فکر، تلاش و جستجو سے اس کا اطلاق ان دوسرے واقعات پر بھی کرنا جن کا ذکر نص میں موجود نہ ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ حیض کی حالت میں عورتوں سے علیحدگی یعنی صحبت نہ کرنے کی علت نجاست و گندگی ہے۔ غور و فکر کے بعد مجتہد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ نفاس میں بھی یہ علت پائی جاتی ہے، اس لیے اس علت کا اطلاق وہ نفاس پر بھی کرتا ہے اور نفاس کو حیض پر قیاس کر کے حیض کو اصل اور نفاس کو فرع بناتا ہے۔ اس طرح نفاس کا حکم بھی وہی ہے جو حیض کا ہے، یعنی نفاس کی حالت میں عورتوں سے صحبت کرنا ناجائز ہے۔

دوسری مثال لیجیے۔ حرمتِ شراب کی علت نشہ ہے۔ اب مجتہد اسی طرح دوسرے مشروبات پر اس علت کا اطلاق کرتا ہے۔ غور و فکر اور تلاش و جستجو کے بعد جس مشروب میں وہ یہ علت پاتا ہے اس پر بھی اسی حکم کا اطلاق کرتا ہے، یعنی جتنی نشہ والی چیزیں ہیں وہ بھی شراب کی طرح ہیں۔

---

* تاج الدین بن سبکی، الابہاج في شرح المنهاج ۳: ۵۷-۵۸

[تحقیق مناط کی چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں۔ نص سے یہ ثابت ہے کہ مسلمانوں کو اپنا کوئی امام اور خلیفہ مقرر کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ علت کس شخص پر صادق آتی ہے اس میں اجتہاد کرنا تحقیق مناط کہلاتا ہے، یعنی کس شخص کو خلیفہ ہونا چاہیے اور کس کو نہیں یہ تحقیق مناط کے ذریعے معلوم ہو گا۔ اسی طرح قاضیوں اور حکام کے تقرر میں اجتہاد کرنا، تعزیر کی مقدار میں اجتہاد کرنا، کسی رشتہ دار کی مدد کے لیے کتنی رقم دی جائے اس میں اجتہاد کرنا، حالت احرام میں اگر کوئی شخص شکار کرلے تو اس کے بدلے میں کون سا جانور صدقے میں دیا جائے اس میں اجتہاد کرنا۔ اس اجتہاد میں دو اصول کار فرما ہوں گے: نص اور ظن۔ مثلاً کسی غریب رشتہ دار کو اس کی اعانت کے لیے رقم دینا۔

اس میں رشتہ دار کی مدد کرنا اور اس کی علت تو نص واجماع سے ثابت ہے، لیکن اس کے اخراجات کے لیے کتنی رقم کافی ہو گی اس کا تعین اندازے سے کیا جائے گا یا ماہرین سے پوچھ کر۔ حالت احرام میں جنگلی جانور کا شکار کرنے کا حکم قرآن مجید کی آیت سے ثابت ہے، وہ یہ ہے کہ اس جانور کے مثل دوسرا جانور صدقہ کیا جائے۔ یہاں مناط یعنی علت حکم مثلیت ہے۔ اس کا تعین بھی اندازہ اور اجتہاد سے ہو گا۔ مثلاً جنگلی نیل گائے شکار کی تو اس کے بدلے میں ایک گائے ذبح کرے گا۔ کسی شخص نے دوسرے کا گھوڑا ہلاک کر دیا تو نص سے اس کی ضمان یعنی تاوان واجب ہے یہ ضمان اس گھوڑے کی قیمت ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ اس کی قیمت سو درہم ہے؛ اس کا علم اجتہاد سے ہو گا۔ قبلے کا رخ معلوم کرنا بھی اسی قبیل سے تعلق رکھتا ہے۔ نماز کے وقت قبلے کی طرف رخ کرنا ضروری ہے، یہ بات نص سے ثابت ہے لیکن جنگل میں یا اندھیرے میں جب سمت قبلہ یقینی طور پر معلوم نہ ہو تو اس کا تعین اجتہاد اور اندازے سے ہو گا۔ گواہ کے لیے عدالت شرط ہے۔ یہ نص اور اجماع سے ثابت ہے لیکن کون سا گواہ عادل (قابل اعتماد) ہے اور کون نہیں، اس کو بھی اجتہاد اور اندازے سے متعین کیا جائے گا، اس لیے یہ ظنی ہے۔

امام غزالیؒ تحقیق مناط کے بارے میں کہتے ہیں:

"اس میں امت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، یہ بھی اجتہاد کی ایک قسم ہے لیکن قیاس میں اختلاف ہے۔ جب قیاس میں اختلاف ہے تو تنقیح مناط قیاس کیسے ہو سکتا ہے اور اس میں اختلاف کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ ہر شریعت اور قانون میں اس کی ضرورت ہے۔ مثلاً یہ بات ناممکن ہے کہ نص میں پہلے ہی یہ

بات بتلادی جائے کہ ہر شخص عادل ہے یا یہ بات بتلادی جائے کہ اتنی رقم یا اتنا مال ہر غریب رشتہ دار کی ضرورت کے لیے کافی ہو گا، کیونکہ ہر شخص کا حال دوسرے کے حال سے مختلف ہوتا ہے۔" *

خلاصہ یہ کہ تنقیح مناط علت کو دوسری ملاوٹوں سے پاک کرنے اور ان دوسرے اوصاف سے اس کو علیحدہ کرنے کا نام ہے جن کے علت ہونے میں کوئی اثر نہیں۔ تخریج مناط اس علت کے مستنبط کرنے کا نام ہے جس کا نص میں کوئی ذکر نہ ہو اور نہ اس پر کوئی اجماع ہو اور یہ استنباط ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے ہوتا ہے جو علت نکالنے کے لیے معروف ہیں۔ تحقیق مناط علت کے ثبوت اور پہنچانے کے بعد فرع یعنی اس جیسے دوسرے واقعات میں اس علت کے وجود کو تلاش کرنے اور ایسے واقعات میں غور وخوض کرنے کا نام ہے۔

علت کی قسمیں

فقہا نے علت کی سات قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔ اسمی　۲۔ معنوی　۳۔ حکمی
۴۔ اسمی ومعنوی وحکمی　۵۔ اسمی ومعنوی　۶۔ اسمی وحکمی　۷۔ معنوی وحکمی

۱۔ علت اسمی: علت اسمی وہ ہے جو شرعاً حکم کے لیے وضع کی گئی ہو اور بلا واسطہ حکم کی نسبت اس کی طرف ہوتی ہو۔ اس کی مثال ایجاب معلق ہے، یعنی کوئی بات کسی شرط پر معلق ہو کہ حکم کی اضافت تو اس کی طرف ہو سکتی ہے، لیکن شرط کی وجہ سے حکم اس کے ساتھ مل نہیں سکتا اور نہ اثر کر سکتا ہے، جیسے قسم توڑنے کے بعد کفارہ ادا کرنا۔ اس میں قسم کی حیثیت پہلے ہے اور کفارہ کی بعد میں۔ قسم توڑنا کفارے کی علت ہے نہ کہ قسم کی۔ اسی طرح کفارے کی نسبت قسم کی طرف ہو جاتی ہے لیکن قسم کفارے کے لیے وضع نہیں کی گئی۔ اس لیے قسم کو برائے نام کفارے کی علت سمجھا جاتا ہے نہ کہ قسم توڑنے کی، حالانکہ اس کی حقیقی علت قسم توڑنا ہے۔ علت حقیقی تو اس وقت ہو گی جب قسم توڑ دی جائے گی اور قسم توڑنے کے بعد قسم باقی نہیں رہتی، بلکہ ختم ہو جاتی ہے۔ علت حقیقی تو وہ ہے جس چیز کے رہتے ہوئے حکم ثابت ہو، نہ کہ اس کے ختم ہونے کے بعد ثابت ہو۔

اسی طرح ایک شخص طلاق دینے کو شرط پر معلق کرتا ہے یا غلام آزاد کرنے کو کسی شرط پر معلق کرتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں حکم کی نسبت طلاق دینے یا غلام آزاد کرنے کی طرف ہو گی، کیونکہ طلاق دینا اور غلام آزاد کرنا دونوں حکم کی علتیں ہیں۔ درمیان میں شرط ہونے کے سبب حکم ان کے ساتھ براہ راست مقارن نہیں ہو سکتا اور نہ اثر کر سکتا ہے، جب تک شرط کا وجود نہ ہو۔ ایسی علت کو علت اسمی کہتے ہیں یعنی جو علت محض کسی چیز

* ایضاً، ص ۵۷- ۵۸

کے نام سبب نہ ہو۔ اس میں قسم، طلاق اور عتاق (آزاد کرنا) کی طرف منسوب ہے، حالانکہ یہ چیزیں حقیقت میں علت نہیں ہیں۔ اس کو مجازی علت کہتے ہیں۔

۲۔ علت معنوی: وہ ہے کہ حکم ثابت کرنے میں اس کا کسی نہ کسی طرح اثر یا دخل ہو۔ جیسے حدیث میں ہے کہ قریبی رشتہ دار جیسے ماں، بیٹے وغیرہ کے مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا ہے؛ اس میں علت مرکب ہے۔ یہ دونوں قرابت اور ملک ہیں۔ آزاد ہونے کی نسبت تو علت آخری جز ملک کی طرف ہوگی، لیکن اس کے پہلے جز یعنی قرابت کو بھی اس کی علت ہونے میں دخل ہے۔

فقہا کا اس میں اختلاف ہے کہ علت مرکب کی الگ الگ تاثیر ہے یا نہیں۔ بعض فقہا کہتے ہیں کہ تمام علت تمام معلول میں موثر ہوتی ہے۔ اجزا کی الگ الگ تاثیر وہ نہیں مانتے۔ لیکن محققین کا مسلک یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ اجزا کی الگ الگ تاثیر بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ مرکب مرض کے لیے مرکب دوا کی الگ الگ تاثیر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ یہی حال مرکب علت کے اجزا کا بھی سمجھنا چاہیے۔

۳۔ علت حکمی: علت حکمی وہ ہے جس کے وجود سے حکم اس طرح ثابت ہو کہ وہ اس کے ساتھ جڑا ہوا ہو۔ جیسے وہ حکم جو شرط پر معلق ہو مثلاً طلاق کو شرط پر معلق کرنا۔ یہاں طلاق کی علت شرط ہے جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ یعنی شرط پوری ہوگی تو طلاق وجود میں آئے گی یا مرکب علت کا آخری جز ہو، جیسے کسی قریبی رشتہ دار غلام کو خریدنا، یہ ملکیت کے فوراً بعد آزاد ہو جائے گا۔ اس کے آزاد ہونے کی علت ملکیت ہے جو آزادی کو واجب کرنے والی ہے۔ در حقیقت یہ علت کی تین حیثیتیں ہیں جن کو مجازاً قسمیں کہہ دیا گیا ہے۔ علت کبھی ایک ہوتی ہے اور کبھی دو سے مرکب۔ حقیقی علت تامہ اسی وقت ہی ہوگی جب یہ تینوں قسمیں یعنی اسمی و معنوی و حکمی جمع ہوں۔ اب مرکب قسمیں ملاحظہ ہوں۔

۴۔ علت اسمی، معنوی و حکمی: اس کی مثال بیع کی پیش کی جا سکتی ہے جس کا مقصد ملکیت ہے۔ دوسری مثال نکاح کی ہے جس کا مقصد بیوی کا حلال ہونا ہے۔ تیسری مثال غلام کو آزاد کرنا ہے جس کا مقصد غلامی کو دور کرنا اور آزادی کو ثابت کرنا ہے۔ چوتھی مثال طلاق دینا جس کا مقصد بیوی سے علیحدگی اور رشتۂ ازدواج ختم کرنا ہے۔ یہ علت اسمی اس لیے ہے کہ اس کو اسی مقصد کے لیے وضع کیا گیا ہے، مثلاً بیع کو ملک کے لیے، نکاح کو حلت کے لیے وغیرہ۔ یہاں حکم یعنی ملکیت وغیرہ بغیر کسی واسطے کے علت کی طرف منسوب ہوگا۔ یہ اس حیثیت سے علت معنوی ہے کہ اسی حکم یا مقصد کے لیے یہ شرعاً وضع کیے گئے ہیں۔ علت حکمی اس حیثیت سے ہے کہ حکم اسی علت سے ثابت ہوتا ہے اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔

۵۔ علت اسمی و معنوی: اس کی مثال بیع موقوف ہے۔ یہ علت ملکیت، محض بیع کے نام سے ہے حقیقت میں نہیں اور بیع حقیقت میں ملکیت کے لیے وضع کی گئی ہے۔ علت معنوی اس لحاظ سے ہے کہ فریقین یعنی بیچنے والے اور خریدنے والے کے درمیان یہ عقد شرعاً منعقد ہو جاتا ہے اور مفید حکم یعنی ملکیت ثابت کرتی ہے۔ اس بیع کا انعقاد معنوی طور پر مکمل ہو جاتا ہے جو اس کا خالص حق ہے۔ اس میں دوسرے کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا لیکن یہ علت حکمی نہیں، اس لیے کہ اس میں مالک کو نقصان پہنچے گا۔ علت حکمی کی صورت میں یہ چیز مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ملکیت سے نکل کر خریدنے والے کی ملکیت میں چلی جاتی ہے، لیکن جب مالک اس کی اجازت دیتا ہے تو یہ ملکیت عقد کے وقت ہی سے سمجھی جاتی ہے۔ اگر اس میں اس مدت کے دوران کچھ زائد چیزیں پیدا ہو گئی ہوں، جیسے جانور کا بچہ یا درخت میں پھل، وہ سب بھی مشتری کی ہوں گی۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس میں علت اسمی و معنوی موجود تھی۔ اسمی و معنوی کی دوسری مثال بیع بالخیار ہے، یعنی خریدنے والا بیچنے والے کو عقد کے وقت یہ کہے کہ مجھے بیچنے یا خریدنے کا اختیار ہے۔ اس میں حکمی کے علاوہ دونوں حیثیتیں موجود ہیں۔ اجارے میں بھی یہی علت ہے۔ اس میں علت اسمی و معنوی ہے نہ کہ حکمی۔ یہ معدوم کی ملک ہے اور معدوم ملکیت کا محل نہیں بن سکتا۔

۶۔ علت اسمی و حکمی: اس کی مثال سفر یا مرض ہے جو رخصت کی علت ہے۔ حکم میں اثر تو دراصل مشقت کا ہے، لیکن سفر یا مرض اس کی دلیل ہے۔ دلیل کو مدلول کے قائم مقام قرار دے کر سفر علت مقرر ہوا۔ حکم کی نسبت ان دونوں کی طرف ہو جاتی ہے، نہ کہ مشقت کی طرف۔ اس لیے یہ دونوں علت اسمی و حکمی کہلاتے ہیں۔ مشقت چونکہ ایک باطنی چیز ہے اور لوگوں کے حالات کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ اور علت کا ظاہر اور منضبط ہونا ضروری ہے، اس لیے سفر اور مرض کو علت بنایا گیا، نہ کہ مشقت کو۔ اسی طرح نیند وضو ٹوٹ جانے کی علت ہے۔ اصل علت جوڑوں کا ڈھیلا ہونا ہے۔ نیند کی حالت میں جوڑ ڈھیلے ہو جاتے ہیں اور اس حالت میں ان چیزوں کے نکلنے کا اندیشہ ہوتا ہے جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ یہ نیند اس کی دلیل ہے۔ دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنا کر علت بنایا ہے۔

۷۔ علت معنوی و حکمی: اس سے مراد مرکب علت کا آخری حصہ ہے کہ ایک حد تک وہ مؤثر بھی ہے اور حکم بھی اس کے ساتھ ملا ہوا ہے، لیکن یہ علت نہ اس حکم کے لیے وضع کی گئی ہے اور نہ حکم کی اضافت مکمل طور پر اس کی طرف ہو جاتی ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں فرمایا کہ "قریبی رشتہ دار غلام کے مالک ہونے سے وہ آزاد ہو جاتا ہے"۔ اس جگہ آزادی کی علت دو چیزوں سے مرکب ہے، قرابت اور ملکیت۔ ملکیت ان دونوں میں آخری جز ہے۔ حکم یعنی آزادی کی نسبت ملکیت کی طرف کر دی گئی کیونکہ مالک ہونے سے غلام آزاد

ہو جاتا ہے، قرابت کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔ یعنی معنیٰ سے مراد مؤثر ہوتا ہے، آزادی حکم ہے، جس کی نسبت ملک کی طرف ہوگی۔ اس لیے یہ علت معنوی و حکمی کہلاتی ہے۔

اس کی دوسری مثال ربا النسيئة ہے یعنی سونا چاندی، یا ناپ تول کر کوئی چیز ایک دوسرے کے معاوضے میں ادھار کرنا۔ ربا کی دو علتیں ہیں: قدر اور جنس، قدر سے مراد وہ اشیا ہیں جن کو ناپ تول کر فروخت کیا جاتا ہے۔ جنس سے مراد ایک ایسی جنس سے تعلق رکھنے والی دو چیزیں ہیں۔ جب یہ دونوں شرطیں پوری ہو جائیں تو ربا الفضل ہوگا۔ لیکن ربا النسيئة میں صرف ایک وصف بھی موجود ہو تو وہ ربا بن جاتا ہے یعنی اگر کوئی شخص ہاتھ کے ہاتھ چاندی کو سونے کے بدلے میں بیچے تو یہ جائز ہے لیکن چاندی کو سونے کے بدلے ادھار میں بیچنا حرام ہے۔ یعنی فوراً قبضہ نہ ہو، بعد میں دیا جائے۔ یہاں دونوں علتیں یعنی قدر اور جنس جب ایک دوسرے سے علیحدہ ہوں تو اپنے طور پر الگ الگ حرمت ربا کی علت ہیں اور ربا النسيئة (ادھار) احتیاط پر مبنی ہے۔ اس کا ثبوت ربا الفضل کے مقابلے میں جلدی ہو جاتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "جب چیزوں کی قسمیں مختلف ہوں تم جس طرح چاہو فروخت کرو، لیکن شرط یہ ہے کہ سودا ہاتھ کے ہاتھ ہونا چاہیے" یعنی قبضہ اسی مجلس میں ہو، بعد میں نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ ربا النسيئة ان دونوں اوصاف میں سے ایک وصف کے پائے جانے سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اس مثال میں دونوں وصفوں میں سے ایک علت معنوی و حکمی ہے۔ غرض اس طرح علت کی سات قسمیں بنتی ہیں، ایک تین سے مرکب، تین دو سے مرکب اور تین مفرد۔ *

سبب کے احکام اور قسمیں

لغت میں سبب ایک ایسے راستے یا طریقے کو کہتے ہیں جس کے ذریعے دوسری چیز تک رسائی حاصل ہو۔ اس کے معنی رسی، دروازہ اور راستہ کے بھی آتے ہیں۔ فقہی اصطلاح میں سبب اس راستے کا نام ہے جس سے اس حکم تک رسائی ہو جو مطلوب ہے اور یہ راستہ خود حکم تک پہنچتا ہو۔ مثلاً کسی شخص کو مکہ تک لے جانا ہے، اب اس تک پہنچنے کے دو ذریعے ہیں۔ ایک راستہ، دوسرا چلنا۔ یہاں راستہ سبب ہے اور چلنا علت ہے۔

سبب کی تعریف یہ ہے: كل ما كان طريقاً إلى الحكم بواسطة يسمى سبباً شرعاً ويسمّى الواسطة علّة (ہر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا راستہ ہو اور اس راستے اور حکم کے درمیان میں ایک واسطہ ہو، اس

---

* أصول السرخسي ۲: ۳۱۲- ۳۲۰؛ محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۲۰۴- ۲۰۶

راستے کو سبب کہتے ہیں اور اس واسطے کو علت ہیں)۔ جیسے اوپر کی مثال سے یہ معلوم ہوا مکہ تک پہنچنے کا راستہ سبب ہے اور یہ پہنچنا بوجہ چلنے کے لیے ہوتا ہے یہ چلنا علت ہے۔ اسی طرح کنویں سے رسی و ڈول کے ذریعے پانی نکالنا۔ اس میں ڈول اور رسی سبب ہیں اور ڈول ڈالنا یا پانی نکالنا علت ہے۔ اسی واسطے کا نام علت ہے۔ سبب چونکہ حکم کی طرف پہنچنے والا ہوتا ہے، لیکن حکم میں مؤثر نہیں ہوتا۔ اس لیے حکم میں اثر کرنے کے لیے علت کا ہونا ضروری ہے جو حکم اور سبب کے درمیان متوسط ہوتی ہے۔ حکم اپنے سبب سے متعلق ہوتا ہے اور علت سے ثابت ہوتا ہے اور شرط کے پائے جانے پر پایا جاتا ہے۔ علت اصطلاح شرع میں امر خارج کو کہتے ہیں۔ اس کی طرف حکم کی نسبت بغیر کسی واسطے کے ہوتی ہے اور شرط کے پائے جانے کے ساتھ مشروط بھی پایا جاتا ہے لیکن مشروط کی نسبت شرط کی طرف نہیں ہوتی۔

سبب کی چار قسمیں ہیں

۱۔ سبب حقیقی یا سبب محض	۲۔ سبب علت کے معنیٰ میں
۳۔ سبب جس میں علت کا شبہ ہو	۴۔ سبب مجازی

اول: سبب حقیقی یا سبب محض یہ وہ سبب ہے جو حکم تک پہنچنے کا راستہ یا طریقہ ہو لیکن وجوب حکم یا وجود حکم کی نسبت اس کی طرف نہ ہو، بلکہ سبب اور حکم کے درمیان علت ہو اور سبب اور حکم کی نسبت اس علت کی طرف ہو اور اس علت کی نسبت سبب کی طرف نہ ہو۔ مثلاً اصطبل کا دروازہ کھولنا جو گھوڑے کے بھاگنے کا سبب ہے، یا پنجرہ کھولنا جو پرندے کے اڑنے کا سبب ہے اور غلام کی زنجیر کھولنا جو اس کے بھاگنے کا سبب ہے۔ ان تینوں صورتوں میں حکم کی نسبت گھوڑے، پرندے اور غلام کے فعل کی طرف کی جائے گی، نہ کہ سبب کی طرف۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ کسی جگہ علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہو گی نہ کہ سبب کی طرف۔ ہاں اگر علت کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو تو پھر اس کی نسبت یقیناً سبب کی طرف ہو گی۔ اب تینوں صورتوں میں گھوڑے، پرندے یا غلام کے بھاگنے کی ذمہ داری اس دروازہ کھولنے والے یا غلام کی زنجیر کھولنے والے پر نہ ہو گی اور اس کو کوئی معاوضہ بھی نہیں دینا پڑے گا، کیونکہ وہ اپنی قوت ارادی اور اپنے فعل سے بھاگے ہیں۔

اسی طرح کسی نے بچے کے ہاتھ میں چھری دے دی تو چھری دینے والا ذمہ دار نہ ہو گا۔ کیونکہ علت خود بچے کا فعل ہے اور اس کی طرف نسبت میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ اسی طرح چور کو کسی نے مال کی نشان دہی بھی کی اور چور نے چوری کر لی تو نشان دہی کرنے والا ضامن نہ ہو گا، کیونکہ علت، خود چور کا فعل ہے جو موجود ہے، یا مثلاً بچے کو جانور پر سوار کیا، بچے نے اس کو دوڑایا، پھر جانور دائیں بائیں مڑا اور بچہ گر کر مر گیا تو سوار کرنے والا ضامن نہ ہو گا۔

ہاں اگر بچے کو بٹھا کر خود اس شخص نے جانور کو دوڑایا بھی ہے تو اس صورت میں وہ ذمہ دار ہو گا، کیونکہ گرانے کی نسبت اب اس کی طرف ہو سکتی ہے۔ بچے کے ہاتھ میں کسی شخص نے چھری دی اور وہ چھری دوسرے شخص پر گر گئی اور وہ اس سے زخمی ہو گیا تو اس صورت میں چھری دینے والا ذمہ دار ہو گا اور اس کو معاوضہ دینا ہو گا۔ مختصر یہ ہے کہ جب علت و سبب دونوں جمع ہو جائیں اور حکم کی نسبت علت کی طرف ہو، اس کو سبب حقیقی یا سبب محض کہتے ہیں۔

دوم: سبب علت کے معنیٰ میں: کبھی سبب علت کے معنیٰ میں ہوتا ہے اس وقت حکم اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یہ وہاں ہوتا ہے جہاں سبب کی وجہ سے علت پیدا ہو۔ کیونکہ جب علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی تو سبب علۃ العلۃ (علت کی علت) کے معنیٰ میں ہو گا اور حکم اس کی طرف منسوب ہو گا اور سبب سبب حقیقی نہ رہے گا۔

مثلاً کسی نے جانور ہنکایا اور اس نے دوڑ کر سینگ مار کر کسی چیز کو ضائع کر دیا تو ہنکانے والا ضامن ہو گا، کیونکہ جانور کے چلنے کی نسبت ہانکنے کی طرف ہو گی، اگرچہ جانور کا فعل، مال یا جان تلف ہونے کی علت ہے لیکن اس علت کو پیدا کرنے والا سبب ہانکنا ہے۔ اس لیے یہاں سبب علت کے معنیٰ میں ہے۔

اسی طرح گواہ کی شہادت سے کسی کی حق تلفی ہوئی اور پھر گواہ نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو اس صورت میں گواہ ضامن ہو گا اگرچہ حق تلفی کی علت قاضی کا فیصلہ ہے، لیکن اس علت کو ثابت کرنے والی گواہی ہے۔ ان صورتوں میں جانور کو ہنکانے والا شخص اور جھوٹا گواہ دونوں ذمہ دار ہوں گے۔ جانور ہانکنے والے کے قبضے میں ہے اور قاضی کا فیصلہ گواہی پر مبنی ہوتا ہے، یعنی ثبوت کے بعد وہ اس کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے۔

سوم: سبب علت کے قائم مقام بنتا ہے جب کہ اصلی علت سے واقفیت دشوار ہو۔ ایسی صورت میں حکم کا مدار وہ حکم ہی ٹھہرتا ہے اور علت کا کام دیتا ہے۔ نیند حدث یعنی وضو ٹوٹنے کا سبب ہے اور یہ سبب علت کے قائم مقام ہے۔ حدث کی حقیقی علت استرخاے اعضا یعنی اعضا کا ڈھیلا ہونا ہے۔ نیند کو استرخاے اعضا کے قائم مقام سمجھا گیا ہے۔ اس لیے نیند سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حقیقی علت کا پتا چلانا بھی دشوار ہے۔ اس سبب کو مشابہ بہ علت بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی اس کی علت کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر راستے کے درمیان کوئی کنواں کھودے اور کوئی آدمی اس میں گر کر ہلاک ہو جائے تو کنواں کھودنے والا ذمہ دار ہو گا کیونکہ یہ کنواں اس کی ہلاکت کا سبب تھا۔ اس کی ہلاکت کی حقیقت چلنے والے شخص کا بھاری پن ہے جس سے وہ اس میں گر پڑا اور مطلق سبب اس کنویں تک اس کا جانا ہے۔ اس شخص کا کنواں کھودنا ایسی شرط کو وجود میں لاتا ہے، جس کے موجود ہونے کے بعد اس میں گرنا ممکن ہو۔ اس سبب

کی مشابہت علت کے ساتھ ہے کیونکہ حکم کی نسبت اسی کنویں کی طرف ہو گی، اگرچہ اس حکم کا ثبوت اس کی حقیقی علت یعنی اس شخص کے چلنے سے ہو گا، لیکن یہاں سبب علت کے قائم مقام ہو گا۔

چہارم: سبب مجازی: کبھی غیر سبب کو بھی مجازًا سبب کہہ دیتے ہیں۔ یہ سبب محض صورۃً یعنی ظاہرًا ہوتا ہے، معنوی یعنی حقیقی نہیں۔ جیسے کوئی شخص قسم کھا کر توڑ دے تو کفارے کا سبب قسم کو ٹھہراتے ہیں، حالانکہ قسم توڑنا (حنث) اس کا حقیقی سبب ہے۔ سبب کی کم سے کم تعریف یہ ہے کہ وہ مقصود تک پہنچنے کے لیے راستہ ہو اور قسم کا کفارہ توڑنے کے بعد واجب ہوتا ہے، خود قسم کفارے کے لیے مانع ہے اور اس کی ضد یعنی قسم پورا کرنے کو واجب قرار دیتی ہے۔ اس لیے قسم خود کفارے کا سبب نہیں بن سکتی، جب تک اس کو توڑا نہ جائے۔ لیکن اس کو مجازًا اس لیے سبب کہتے ہیں کہ مانع کے زائل ہونے کے بعد یہ وجوب کفارہ تک پہنچنے کا ایک راستہ بنی۔

شرط کے احکام اور قسمیں

شرط کے معنیٰ لغت میں ایسی علامت کے ہیں جس پر شے کا وجود موقوف ہو۔ فقہا کی اصطلاح میں شرط وہ چیز ہے جس کے وجود کے وقت حکم کے وجود کی نسبت کی جائے۔ شرط کی تعریف اور اس کی تفصیل حکم شرعی کے ذیل میں گزر چکی ہے۔ عربی میں اس طرح کہیں گے: ما یضاف الحکم إلیه وجودًا عنده (شرط کے وجود کے بعد حکم کی نسبت اس کی طرف کی جائے گی)۔

شرط کی چھ قسمیں ہیں: ا۔ شرط محض ۲۔ وہ شرط جو علت کے حکم میں ہو ۳۔ وہ شرط جو علت کے مشابہ ہو ۴۔ وہ شرط جو سبب کے معنیٰ میں ہو ۵۔ وہ شرط جو محض اسمی ہو حکمی نہ ہو ۶۔ وہ شرط جو خالص علامت کے معنیٰ میں ہو۔

ا۔ **شرط محض:** اس سے مراد وہ شرط ہے جس کے وجود پر علت کا وجود موقوف ہو۔ جب تک یہ شرط موجود نہ ہو علت کا حقیقی وجود ناممکن ہو، اگرچہ صورتًا موجود ہو۔ جب یہ شرط موجود ہو تو علت بھی حقیقی طور پر موجود ہو، شرط اور علت میں فرق یہ ہے کہ وجود کے اعتبار سے حکم کی نسبت شرط کی طرف ہوتی ہے، لیکن وجوب کے اعتبار سے علت کی طرف ہوتی ہے۔ اس میں شرط کے جملہ الفاظ داخل ہیں۔ إن (اگر)، إذا (جب کبھی)، کُلّما (جب کبھی)، مَن (جو شخص بھی) وغیرہ۔

جیسے کوئی مالک اپنے غلام سے کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے۔ یہاں آزاد کرنا (تحریر) علت ہے لیکن اس آزادی کا حقیقی وجود شرط کے پائے جانے پر موقوف ہے۔ اگرچہ یہ علت صورتًا یعنی ظاہری طور پر

شرط کے وجود سے پہلے موجود تھی اور وہ مالک کے الفاظ کی شکل میں تھی۔ لیکن شرط کے پائے جانے کے بعد علت حقیقی طور پر موجود ہوتی ہے۔ علت آزاد کرنا ہے، اب اس کا حکم یعنی آزادی ثابت ہو جائے گا۔ عبادات اور معاملات کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ اسباب کے متعلق ہوتے ہیں اور شریعت نے ان کے وجوب کا سبب بنایا ہے۔

۲۔ وہ شرط جو علت کے حکم میں ہو: جیسے ایک مشکیزے میں تیل بھرا ہوا ہے اور کوئی شخص اس کو پھاڑ دے یا قندیل کسی رسی کے ساتھ بندھی ہوئی لٹک رہی ہو اور کوئی شخص اس رسی کو کاٹ دے۔ مشکیزے کو پھاڑنا ظاہراً براہ راست مشکیزے کے ایک حصے کو تلف کرنا ہے، لیکن تیل کے بہنے کے لیے ایک شرط کو وجود بخشنا ہے، لیکن اس شرط کو علت کے قائم مقام بنادیا گیا، گویا اس نے براہ راست تیل کو بہایا ہے۔ کیونکہ کوئی بھی رقیق چیز بغیر کسی برتن کے محفوظ نہیں رہ سکتی۔ اس لیے وہ جس چیز میں محفوظ ہے اس کو تلف کرنا اس چیز کو تلف کرنا سمجھا جائے گا جو اس میں محفوظ ہے۔ قندیل کی بھی یہی صورت حال ہے۔ قندیل عام طور پر رسی یا تار سے باندھ کر لٹکائی جاتی ہے، اب رسی کو کاٹنا خود اس قندیل کو براہ راست نقصان پہنچانا ہوگا جس سے وہ محفوظ ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص قصداً کسی کو اتنا گہرا زخم لگائے کہ جسم میں سرایت کر جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ انسان کا بدن، اس کی بناوٹ، خون، گوشت، ہڈیوں کی سلامتی سے محفوظ ہوتا ہے۔ اس لیے جسم میں زخم لگا کر یا کاٹ کر گویا اس شے کو تلف کرنا ہے جس سے وہ محفوظ ہے، اس لیے یہ زخم حکماً قتل کی علت ہوگا۔

۳۔ وہ شرط جو علت کے مشابہ ہو: یہ اسی صورت ممکن ہے جب کوئی ایسی رکاوٹ موجود ہو کہ حقیقی علت کی طرف حکم کی نسبت نہ کی جاسکے، اس لیے شرط کو علت کا قائم مقام کرتے ہیں۔ اس کو علت کے مشابہ کہتے ہیں۔ حکم کی نسبت شریعت میں علت کی طرف ہوتی ہے کیونکہ حکم اسی سے ثابت ہوتا ہے۔ اسی لیے احکام کی علامتیں ہوتی ہیں، اپنی ذات سے یا خود براہ راست وہ حکم کو واجب نہیں کرتیں بلکہ شریعت ان احکام کو واجب کرتی ہے۔ ایک لحاظ سے شرط علت کے مشابہ ہے، وہ یہ کہ جب شرط پائی جاتی ہے تو حکم کی نسبت اس کی طرف ہوتی ہے۔ قائم مقام بنانا ممکن نہیں۔ یہ اسی صورت میں ہے جب ایسی علت موجود نہ ہو کہ اس کی طرف حکم کی نسبت کی جاسکے، یعنی جو رکاوٹ ہے اس کو علت نہ بنا سکے۔ لیکن اگر اس رکاوٹ (معارض) کو علت بنانا ممکن ہو تو پھر شرط کو علت نہیں بنائیں گے۔

مثالوں سے یہ اصول واضح ہو جائے گا جیسے کنویں میں انسان کے گرنے کی شرط راستے میں کنواں کھودنا ہے۔ گرنے کی علت ثقل ہے اور چلنا سبب ہے کیونکہ زمین میں روکنے کی قوت تھی وہ عمل ثقل کو روک رہی تھی، کنواں کھودنے کی وجہ سے وہ قوت زائل ہوگئی۔ ثقل (علت) امر طبعی ہے، اور چلنا (سبب) مباح ہے۔ ان دونوں کی طرف حکم یعنی تلف کی نسبت نہیں ہو سکتی۔ لامحالہ شرط یعنی کنواں کھودنا علت کے قائم مقام بنے گا اور کھودنے

والے پر تاوان واجب ہو گا۔ یہاں حکم کی نسبت کنواں کھودنے کی طرف ہو گی۔ اس لیے اس پر کفارہ بھی واجب نہیں ہو گا اور نہ ہی وہ میراث سے محروم ہو گا۔ اس شرط کی علت کے ساتھ مشابہت ہے۔ یہ بات نہیں کہ یہ شرط علت کے حکم میں ہے۔ اس کی مثال کہ ایسا وصف جو علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اگر موجود ہو تو شرط کو علت نہیں بنائیں گے، مثلاً کنویں میں گرنے والے کے ورثا اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اس بات میں اختلاف ہوا کہ آیا وہ خود بخود گر گیا تھا یا اس نے قصداً اپنے آپ کو گرایا تھا تو اس صورت میں کنواں کھودنے والے کا قول استحساناً معتبر ہو گا کیونکہ وصف کی علت بننے کی صلاحیت گرنے والے کے فعل میں موجود نکلی۔ اس لیے شرط کو علت قرار دینے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ ہلاکت کی شرط کنواں کھودنا ہے اور اس شرط کو اس لیے علت کے قائم مقام بنایا گیا تھا کہ دوسرے اوصاف جو حقیقت میں علت بن سکتے تھے، علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ اب کنواں کھودنے والا خود اسی بات کو کہہ رہا ہے جو علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، یعنی کنویں میں گرنا اور وہ اس بات کا انکار کر رہا ہے کہ شرط یعنی اس کا کنواں کھودنا اس علت کے قائم مقام ہے، یعنی وہ خود بخود گرا ہے۔ یہ حکم ضرور ثااس کے اپنے فعل کی طرف منسوب ہو گا اور کنواں کھودنے والے کا فعل ہی تسلیم کیا جائے گا۔

اس کے برعکس اگر کسی شخص نے کسی کو زخمی کر دیا اور اس نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ کسی دوسرے سبب سے مرا ہے، اس کے زخم کے سبب سے نہیں، لیکن اس مرنے والے کے ورثا کہتے ہیں کہ وہ اسی کے زخم سے مرا ہے تو اس صورت میں ورثا کا قول ہی معتبر مانا جائے گا، کیونکہ زخم لگانے والا خود صاحب علت ہے، صاحب شرط نہیں۔ علت میں اصل یہ ہے کہ اس کی طرف حکم کی نسبت کرنے کی صلاحیت اس میں موجود ہو۔ اس مثال میں ورثا اصل علت کا ہی دعویٰ کر رہے ہیں۔ اس لیے شرط علت کے قائم مقام نہیں ہو گی۔

۴۔ وہ شرط جو سبب کے معنیٰ میں ہو: اس شرط سے مراد یہ ہے کہ کسی صاحب اختیار کے فعل کے لیے رکاوٹ ہو اور یہ شرط اس فعل سے پہلے موجود ہو۔ اگر اس شرط یا رکاوٹ کو ہٹا دیا جائے تو وہ صاحب اختیار اپنے فعل میں آزاد ہے۔ جیسے کوئی غلام زنجیر میں بندھا ہوا ہو اور ایک شخص اس کی زنجیر کھول دے اور وہ بھاگ جائے تو زنجیر کھولنے والے شخص کو غلام کا تاوان ادا کرنا نہیں ہو گا۔ زنجیر کھولنے سے صرف غلام کے بھاگنے میں جو رکاوٹ تھی وہ دور ہوئی ہے۔ اس لیے یہ اس کے بھاگنے کے لیے شرط ہے اور غلام کا بھاگ جانا اس کے تلف ہونے کی علت ہے جو اس نے اپنے ارادے سے کیا ہے۔ جو چیز شرط ہے یعنی زنجیر کھولنا وہ اس سے پہلے ہے اور جو علت ہے اس کی نسبت اس شرط کی طرف نہیں ہو سکتی، جو اس سے پہلے ہے۔

اس سے ظاہر ہوا کہ یہ شرط سبب محض کی طرح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کا سبب اس سے مقدم ہوتا ہے اور اس کی شرط اپنے وجود کے اعتبار سے اس سے بعد میں ہوتی ہے۔ جب یہ شرط سبب کے معنیٰ میں ہے تو اس کا حکم بھی سبب کا ہوگا۔ یعنی مال کے تلف ہونے کی نسبت اس سے پہلے جو سبب ہے اس کی طرف نہیں ہوگی، بلکہ اس کے درمیان جو رکاوٹ ہے یعنی علت یا اس غلام کا اپنے ارادے سے بھاگنا، اس علت کی طرف اس کی نسبت ہوگی۔ اسی طرح کسی نے اصطبل کا پھاٹک کھولا اور گھوڑا بھاگ گیا یا پنجرے کی کھڑکی کھولی اور پرندہ اڑ گیا، ان دونوں مثالوں میں دروازہ کھولنا شرط ہے کیونکہ وہ رکاوٹ کو دور کرتا ہے جس طرح کنواں کھودنا گرنے سے رکاوٹ دور کرتا ہے۔ یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ یہاں شرط سبب کے قائم مقام ہے اور درمیان میں گھوڑے اور پرندے کا فعل موجود ہے۔ اس بنا پر تلف ہونے کی نسبت کھولنے کی طرف نہ ہوگی اور اس کو تاوان نہیں دینا پڑے گا بخلاف کنواں کھودنے کے کہ وہاں شرط علت قرار پائی تھی اور ایسا کوئی وصف موجود نہیں تھا جس میں علت بننے کی صلاحیت موجود ہو۔ اس لیے اس صورت میں حکم کی نسبت اس شرط کی طرف کی گئی۔

اس کی چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں۔ اگر کسی نے راستے میں کوئی جانور چھوڑ دیا اور اس نے کسی چیز کا نقصان کر دیا تو اس جانور کے چھوڑنے والے پر کوئی تاوان نہیں آئے گا۔ اس طرح چرنے والے جانور نے کھیتی کا نقصان کر دیا تو مالک پر کوئی تاوان نہیں ہے۔ کسی نے راستے میں کنواں کھودا اور کوئی آدمی خود اس میں گرا تو کھودنے والا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ اگر وہ اپنے فعل سے نہیں بلکہ اچانک گر گیا یا اس کو گہرائی کا علم نہیں تھا، لیکن وہ اس میں گر گیا تو اس صورت میں کھودنے والے پر تاوان آئے گا۔ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ جانور کے فعل کی طرف حکم کی نسبت نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے کہ جانور کے نقصان کا تاوان اس سے نہیں لیا جاسکتا۔ لہٰذا جانور کے نقصان کرنے کی صورت میں اس کے مالک یا اس جانور کو راستے میں چھوڑنے والے سے تاوان وصول کیا جائے گا۔ ایک شخص نے اپنی زمین پر جو اس کی ملکیت ہے آگ جلائی اور ہوا سے وہ آگ اڑ کر دوسرے کے کھلیان میں جا لگی تو اس آگ لگانے والے پر تاوان نہیں آئے گا لیکن اگر کسی نے راستے میں یا دوسرے کی زمین میں آگ جلائی تو تاوان دینا ہوگا۔ اگر کسی شخص نے کوئی زہریلا کیڑا راستے میں ڈال دیا اور وہ چل کر کہیں دوسری جگہ چلا گیا اور کسی کو کاٹ لیا تو یہ کیڑا چھوڑنے والا ذمہ دار نہ ہوگا، لیکن امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس کو تاوان دینا ہوگا۔

۵۔ **وہ شرط جو محض اسمی ہو حکمی نہ ہو:** یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی معاملے میں دو شرطیں لگائی جائیں اور ان میں سے ایک شرط پوری ہو جائے تو پہلی شرط محض اسمی ہے، حکمی نہیں، کیونکہ اس کے پورا ہونے سے حکم موجود نہیں ہوگا، جب تک دونوں شرطیں پوری نہ ہوں۔ مثلاً کسی شخص نے ایک غلام سے کہا کہ اگر تو ان دونوں

گھروں میں داخل ہو جائے تو آزاد ہے لیکن وہ صرف ایک گھر میں داخل ہوا۔ اس کا اس گھر میں داخل ہونا شرط کو پورا نہیں کرتا، اس لیے وہ آزاد نہیں ہو گا اور حکم کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جا سکتی، نہ وجوب کے اعتبار سے اور نہ وجود کے اعتبار سے۔

اس لیے علمائے احناف کے نزدیک دو شرطوں میں سے ایک شرط کے پورا ہونے سے خرید و فروخت میں ملکیت کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ جب تک دونوں شرطیں پوری نہ ہو جائیں۔ اگر چہ اس میں امام زفر کا اختلاف ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ملک اپنے محل میں اس کے معاوضہ دینے یا صحت عقد کی موجب ہے۔ اس میں شرط کا کوئی اثر نہیں ہے اس لیے وجوب کے اعتبار سے بھی حکم کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جا سکتی اور مکمل شرط کا وجود بھی نہیں، اس لیے حکم موجود بھی نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے جب تک شرط پوری نہ ہو جائے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ یہ شرط کی وجہ سے ہوتی ہے اس لیے اس کو اسمی کہتے ہیں۔

۶۔ **شرط علامت کے معنی میں:** جیسے زنا کی سزا سنگسار کرنے کے معاملے میں احصان ہے۔ یعنی اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس قسم میں سزا رجم ہے، کوڑے مارنا نہیں۔ احصان فی نفسہ نہ علت ہے نہ سبب اور نہ شرط، کہ اس کے سبب رجم کیا جائے۔ احصان دراصل ایک وصف ہے جس کا لحاظ زنا کی سزا میں شرعی نقطہ نظر سے کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے سزا میں فرق قائم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص آزاد، عاقل، بالغ، مسلمان، شادی شدہ ہو اور اپنی بیوی کے پاس جا چکا ہو تو وہ محصن کہلائے گا۔ شرط کی تعریف یہ ہے کہ وہ ثبوت علت کے لیے اپنے ظاہری وصوری وجود سے رکاوٹ ہو، جب تک حقیقت میں شرط کا وجود نہ پایا جائے۔ رجم کی علت زنا ہے۔ اور احصان کے وجود پر اس کا احصان مبنی نہیں ہے یعنی احصان کے لیے شرط نہیں ہے۔

اس کو ہم ایک مثال سے سمجھ سکتے ہیں۔ مثلاً زنا کے بعد اگر کوئی شخص محصن ہوا تو اس کو رجم کی سزا نہیں دی جائے گی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ زنا کی سزا یعنی رجم کی نسبت وجوب یا وجود کے اعتبار سے احصان کی طرف نہیں ہوتی۔ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ زنا کے وقت چونکہ وہ محصن تھا اس لیے احصان اس کے لیے موجب رجم ہے، یہ علامت ہے نہ کہ شرط۔ اسی بنا پر اگر احصان کی گواہی دینے والے اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان پر کوئی تاوان نہیں آئے گا۔ احصان سے صرف رجم کی پہچان ہوتی ہے، یہ معرف ہے نہ کہ موجب۔ یہ احناف کا

مسلک ہے کہ احصان رجم کے لیے علامت ہے۔ دوسرے فقہا کے نزدیک احصان رجم کے لیے شرط ہے۔ ان کے اپنے دلائل ہیں[1]۔

علامت کے احکام اور اس کی قسمیں

علامت لغت میں ایسے نشان کو کہتے ہیں جس سے کسی چیز کی پہچان ہو، جیسے سنگ میل سے فاصلہ یا راستہ پہچانا جاتا ہے، یہ راستے کی علامت ہے۔ مینارہ مسجد کی علامت ہے، یعنی مسجد منارے سے پہچانی جاتی ہے۔ زمین کے دو ٹکڑوں کے درمیان جو پہچان کرنے والی چیز مقرر کی جاتی ہے اس کو منار الارض کہتے ہیں۔ یہ بھی دو زمین کے پلاٹوں کے درمیان پہچان کی علامت ہے۔ احکام شریعت میں علامت کی تعریف یہ ہے: "جو چیز ایسے حکم کی پہچان کرائے جو اپنی علت سے ثابت ہو، اس کو علامت کہتے ہیں۔" اس میں بحیثیت وجوب اور وجود کے حکم کی نسبت علامت کی طرف نہیں ہوگی۔ اس کی مثال پہلے گزر چکی ہے۔ احصان رجم کی علامت ہے نہ شرط ہے اور نہ علت۔ یعنی احصان صرف اس بات کو بتلاتا ہے کہ اس جرم میں کوڑے نہیں مارے جائیں گے، بلکہ سنگسار کیا جائے گا۔ علامت صرف حکم کے وجود کا پتا دیتی ہے، لیکن اس کا تعلق نہ حکم کے وجود سے ہوتا ہو اور نہ اس کے ثبوت سے۔ علامت کی چار قسمیں ہیں: علامت محضہ، علامت شرط کے معنی میں، علامت علت کے معنی میں اور علامت اسمی ومجازی۔

۱۔ **علامت محضہ:** اس سے مراد وہ نشان ہے جو اس چیز کے وجود کو بتلائے جو اس سے پہلے موجود ہے، جیسے کپڑے کی جھنڈی، جو کپڑے کے وجود کو بتلاتی ہے۔ فوج کا جھنڈا، جو فوج کے وجود کو بتلاتا ہے۔

۲۔ **علامت شرط کے معنی میں:** احصان رجم کے لیے علامت ہے لیکن درحقیقت یہ شرط کے معنی میں ہے۔ یعنی جب احصان ہوگا تو رجم کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

۳۔ **علامت علت کے معنی میں:** شرعی احکام کی علتیں ان احکام کی علامتوں کی مانند ہیں، یہ اپنی ذات سے از خود کسی چیز کو واجب نہیں کرتیں بلکہ شریعت یعنی اللہ تعالیٰ ان اشیا کو واجب کرتے ہیں۔

۴۔ **علامت اسمی ومجازی:** یہ ان حقائق کی علتیں ہیں جن کو ذاتی طور پر معتبر سمجھا جاتا ہے[2]۔

۱۔ أصول السرخسي ۲: ۳۰۴- ۳۳۰

۲۔ أصول السرخسي ۲: ۳۳۱ أصول السرخسي ۲: ۳۰۴- ۳۳۰

موانع علت و حکم

قاضی ابو زید نے کہا ہے کہ موانع چار ہیں۔ اکثر علمانے پانچ بتائے ہیں۔ ایک وہ مانع ہے جس کی وجہ سے علت کا انعقاد ہی ممنوع ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال آزاد، مردار اور خون کی بیع ہے۔ کیونکہ یہ تینوں چیزیں بیع کا محل نہیں بن سکتیں۔ ان کا بیچنا حرام ہے، اس لیے یہاں انعقاد علت ممکن نہیں۔ دور حاضر میں مریضوں کے لیے خون کی بیع کی اجازت استحساناً ہے، یعنی ضرورت کی بنا پر ہے۔ محل بیع نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ یہ چیزیں مالی نہیں ہیں اور بیع کے منعقد ہونے کے لیے بیع کا مال ہونا شرط ہے کیونکہ بیع کی تعریف یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے ایک مال کا دوسرے مال سے تبادلہ کرنا اور جب یہ چیزیں مال نہیں تو ان میں ایجاب وقبول کا تصرف بھی افادہ حکم کے لیے علت نہیں بن سکتا۔

یہی احناف کے نزدیک تمام تعلیقات (شروط) کا حکم ہے، کیونکہ کسی حکم کو شرط کے ساتھ معلّق کرنا عقد اور تصرف کے لیے رکاوٹ بنتا ہے۔ وجود شرط سے پہلے علت حکم پر اثر انداز نہیں ہو سکتی، تعلیق شرط کو کہتے ہیں اور شرط اسے کہتے ہیں کہ جس سے کسی شے کا وجود معلّق کیا جائے نہ کہ وجوب، اور وہ اس کی ماہیت سے خارج ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ حکم کی اس وقت تک ملت نہیں بنتی جب تک شرط پائی نہ جائے۔ اس لیے ان کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت علت بنے گا، اس سے پہلے نہیں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط فوری طور پر علت بن جاتا ہے شرط کے وجود پر موقوف نہیں رہتا، مگر اتنا ضرور ہے کہ شرط کا عدم حکم کے وقوع میں آنے سے مانع ہوتا ہے۔ اس واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق دے گا، پھر یہ کہہ کر طلاق دی کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے تو اس تعلیق سے وہ حانث نہیں ہو گا، اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ تعلیق نہیں پائی گئی۔ اس لیے کہ محل وجود نہیں ہے۔ ایجاب اس حالت میں علت بنتا ہے جب کہ ایسے شخص سے جو اس کی اہلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو اس کی اہلیت رکھتا ہو۔ اس لیے ایجاب جب تک اپنے محل سے نہیں ملے گا اس وقت تک علت نہیں بنے گا۔ جیسے میت کو یا جانور کو طلاق دینا۔ یہ دونوں محل نہیں ہیں۔ زوجہ طلاق کا محل ہے مگر جب تک شرط وقوع میں نہ آئے ایجاب اپنے محل سے نہیں مل سکے گا اور وہ صرف تعلیق طلاق نہیں ہے، اس لیے حانث نہیں ہو گا۔

دوسرا مانع وہ ہے جو علت کو حکم پر اثر انداز (مؤثر) ہونے میں رکاوٹ بنتا ہے اور علت کو مکمل نہیں ہونے دیتا۔ اس کی مثال مال نصاب کا سال گزرنے سے پہلے ضائع ہو جانا ہے۔ کیونکہ یہ امر علت کے مکمل ہونے سے

مانع ہے۔ مال نصاب کا سال بھر رہنا وجوب زکاۃ کی علت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص مال نصاب پر پورا سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ نکال دے تو جائز ہے۔ مگر علت اسی وقت مکمل ہو گی جب پورا سال گزر جائے گا۔ اس لیے سال گزرنے سے پہلے مال کا ضائع ہونا علت کے مکمل ہونے سے مانع ہے۔

اسی طرح اگر ایک گواہ کے گواہی دینے کے بعد دوسرا گواہ ادائے شہادت سے انکار کر دے تو اس کا انکار کر دینا علت کے مکمل ہونے سے مانع ہے کیونکہ دو گواہوں کی گواہی وجوب حکم کی علت ہوتی ہے۔ مگر یہ علت اسی وقت مکمل ہو گی، جب دونوں گواہ اپنی گواہی دیں۔ اسی طرح ایک شخص نے دوسرے شخص کے ساتھ عقد بیع کیا اور اس میں سے نصف لوٹا دیا تو یہ امر بھی علت کے مکمل ہونے سے مانع ہے۔

تیسرا مانع وہ ہے جو علت کے حکم کو ابتدا سے روکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی بائع مشتری سے یہ کہے کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے۔ اس کا یہ اختیار اس فروخت شدہ کے مشتری کی ملک ہونے سے مانع ہو گا۔ مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت ایجاب وقبول ہے جو محل بیع میں موجود ہے مگر اس کی تاثیر بائع کا اختیار ختم ہونے تک موقوف رہتی ہے اور جب بائع کے اختیار کی مدت پوری ہو جاتی ہے تو اس کی ملک ثابت ہو جاتی ہے، اس لیے بائع کے اختیار کی شرط علت کے لیے مانع ہے۔ جو اس کو ابتداء حکم سے روکتی ہے۔

اسی طرح معذور کے واسطے وقت کا باقی رہنا بھی اس کی مثال میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جب تک وقت باقی رہے گا وضو نہیں ٹوٹے گا۔ وجود حدث معذور کے لیے طہارت ختم ہونے، یا وجوب طہارت کی علت ہے۔ مگر وقت کا باقی ہونا اس کے حق میں طہارت کے جاتے رہنے یا اس کے واجب ہونے سے مانع ہے۔

چوتھا مانع وہ ہے جو علت کے حکم کو دائمی ہونے سے روکتا ہے۔ یعنی حکم ابتدائی طور پر ثابت ہو جاتا ہے لیکن یہ مانع اس کو دائمی نہیں ہونے دیتا۔ اس کی مثال خیار بلوغ ہے، یعنی نابالغ لڑکا یا لڑکی کو بالغ ہو جانے کے بعد اپنے نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس کی دوسری مثال خیار رؤیت ہے۔ یعنی مشتری خریدتے وقت یہ کہہ دے کہ دیکھنے کے بعد وہ عقد بیع فسخ کر سکتا ہے۔ اس کے اس اختیار نے عقد کو دائمی ہونے سے روکا ہے، اس لیے مانع ہے۔ اسی طرح خاوند کا غیر کفو ہونا بھی اسی قاعدے میں شامل ہے۔ اگر کوئی عورت ایسے شخص سے جو اس کا کفو نہ ہو یعنی ہمسر اور برابر نہ ہو نکاح کرے، تو ولی خاوند کو اس کی بیوی سے علیحدہ کرا سکتا ہے۔ کفو نہ ہونا اس حکم کے دائمی ہونے سے مانع ہے۔ زخموں کا نہ بھرنا بھی اسی قاعدے سے متعلق ہے۔ مندمل ہونا ایسا مانع ہے کہ وہ دیت جراحت کے دوام کو روکتا ہے۔ اگر کوئی شخص دوسرے کو زخمی کرے، تو زخم کے انجام کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ اگر زخم کی وجہ سے وہ مر گیا تو اس پر قصاص آئے گا۔ اگر زخم مندمل ہو گیا اور اس پر کوئی اثر باقی نہ رہا تو اس کا اعتبار حق

دیت میں باقی نہیں رہے گا، مگر تعزیر میں اس کا اعتبار باقی ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دعویٰ کرنا ضروری ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک طبیب یا جراح کی اجرت اور دواؤں کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔

مانع کی پانچویں قسم: یہ وہ مانع ہے جو حکم لازم نہ ہونے دے۔ اس کی مثال خیار عیب ہے، یعنی عقد بیع کے وقت مشتری یہ شرط لگادے کہ اگر اس چیز میں کوئی عیب نکلا تو میں بیع فسخ کردوں گا۔ اس اختیار کا باقی ہونا ملک کے لیے مانع ہے جو علت کو لازم نہیں ہونے دیتا۔ اسی وجہ سے مشتری اس چیز پر قبضہ کرلینے کے بعد حاکم کے یہاں دعویٰ کیے یا بائع کی رضامندی کے بغیر بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اگر مشتری کی ملک لازم ہو جاتی تو حاکم بائع پر فسخ بیع کے لیے جبر نہ کرسکتا یا حاکم کے پاس دعویٰ کرنے یا بائع کی رضامندی کی ضرورت نہ پڑتی۔ بلکہ بغیر ان کے اس کو فسخ کا حق حاصل ہوتا۔ اس لیے یہ نتیجہ نکلا کہ علت تو تمام ہو جاتی ہے، مگر لازم نہیں ہوتی۔ *

اسباب احکام

شرعی احکام اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کا وجوب ہمارے لیے ایک طرح سے غیب کا حکم رکھتا ہے۔ یعنی ہمیں نہیں معلوم کہ ہم پر یہ حکم کیوں فرض ہوا ہے۔ اس لیے ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچانے اور اس اعتبار سے احکام اپنے اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ اب ہم یہاں چند اہم احکام اور ان کے اسباب کا ذکر کرتے ہیں۔

نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے ادا کرنے کا خطاب بندہ کی طرف وقت کے داخل ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے، اس وقت سے پہلے نہیں۔ خطاب وجوب ادائے صلاۃ کو ثابت کرنے والا ہے اور بندے کو یہ بتاتا ہے کہ وجوب نماز کا سبب کیا ہے۔ یعنی یہ خطاب بندے کو بتاتا ہے کہ وجوب ادا سے پہلے کا وقت نفس وجوب صلاۃ کا سبب ہے اور وجوب ادا نفس وجوب سے متصل ہوتا ہے کیونکہ وجوب ادا خطاب سے ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ نفس وجوب سبب سے ثابت ہوتا ہے اور سبب خطاب سے علیحدہ چیز ہے۔

جیسے کسی چیز کے خریدنے کے بعد اس کی قیمت ادا کرنا ہوتی ہے اور کسی عورت سے نکاح کرنے کے بعد نفقہ ادا کرنا ہوتا ہے۔ دونوں کا وجوب تو عقد سے ہوتا ہے، مگر ادا کرنا مطالبے پر لازم ہوتا ہے۔ نماز میں بھی یہی صورت ہے۔ یہاں کوئی ایسی علت موجود نہیں جس کو بندہ پہچانے، سوائے وقت کے داخل ہونے کے۔ اس سے

---

* أصول الشاشي، ص۱۶۴– ۱۶۶؛ أصول السرخسي ۲: ۲۱۰

معلوم ہوا کہ وجوب وقت کے داخل ہونے سے ثابت ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ وجوب اس شخص پر بھی ثابت ہوتا ہے جو خطاب میں شامل نہیں، جیسے سویا ہوا شخص یا بے ہوش آدمی۔

نفس وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے۔ وجوب فعل کی ایسی حالت کو کہتے ہیں جس کا تارک فوراً مذمت کا مستحق ہو اور بعد میں سزا کا مستحق قرار پائے۔ اسی وجہ سے شافعی فقہا کہتے ہیں کہ وجوب سے مراد فعل کی بجا آوری ہے۔ اس لیے وجوب ادا کے بغیر وجوب کے کچھ بھی معنیٰ نہیں ہوتے۔ جس وقت سبب موجود ہو فعل پایا جائے اور مانع نہ ہو تو وجوب ادا ضرور متحقق ہوگا۔ اس کا تارک گناہ گار ہوگا اور اگر کوئی مانع شرعی نہ ہو جیسے حیض، نیند وغیرہ تو قضا واجب ہوگی ورنہ مانع کے دور ہونے تک وجوب میں تاخیر ہو جائے گی۔

احناف کے نزدیک وجوب اور وجوب ادا میں فرق ہے۔ ان کے نزدیک وجوب سبب سے ثابت ہوتا ہے اور اس میں ادائگی پر قدرت شرط نہیں ہے۔ جبکہ وجوب ادا خطاب سے ثابت ہوتا ہے۔ اس میں ادائگی پر قدرت شرط ہے۔ قدرت سے مراد اسباب وآلات پر قدرت ہے۔ وجوب ادا بندہ کے فعل کے اختیار کرنے یا نہ کرنے پر موقوف ہے۔ وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے، صرف ظرف ہی نہیں۔ اس لیے اس کا مقدم ہونا واجب ہے، پورا وقت سبب نہیں ہے بلکہ وقت متجدد ہے۔ اس لیے یہ بر سبیل تعاقب یا بدل ہے۔ اس لیے جز اول وجوب نماز کا سبب ہے۔ وجوب کل وقت پر موقوف نہیں ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو وقت گزرنے کے بعد وجوب ثابت ہوگا اور وقت گزرنے کے بعد نماز کا پڑھنا متصور نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس لیے مسبب کا سبب پر تقدم لازم آتا ہے یہ ناجائز ہے۔

اب یہ معلوم کرنا چاہیے کہ باقی اجزا وقت وجوب نماز کے لیے سبب کیسے ہیں۔ اس کے لیے دو طریقے ہیں۔ اول یہ کہ سببیت ایک جز سے دوسرے جز کی طرف منتقل ہوتی رہے۔ اگر ایک جز میں ادا نہ کی ہو تو دوسرا جز اس کا سبب ہوگا، پھر تیسرا پھر چوتھا، یہاں تک کہ وقت ختم ہو جائے۔ آخری جز سے وجوب منتقل نہ ہوگا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے تمام اجزا سبب قرار پائیں، نہ کہ بر سبیل انتقال یعنی ہر جز وجوب کا سبب ہو اور سبب ایک سے دوسرے کی طرف منتقل نہ ہوگا۔

اب ہم پہلے طریقے پر غور کرتے ہیں۔ وقت کے آخری جز میں مکلّف کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس جز میں اس کی صفت کا بھی خیال کیا جائے گا۔ مکلّف کے حال کا اعتبار اس طرح ہوگا کہ وہ اول وقت میں نابالغ تھا اور وقت کے آخری جز میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کافر تھا اور آخری جز میں مسلمان ہو گیا یا عورت اول وقت میں حیض یا نفاس میں تھی اور آخری وقت میں پاک ہو گئی تو ان سب صورتوں میں نماز واجب ہو جائے گی۔ کیونکہ اب وجوب اس جز میں پایا جائے گا، اس سے اب منتقل نہیں ہوگا۔ اسی طرح ان تمام صورتوں کا حکم ہے جن

میں آخر وقت میں اہلیت پیدا ہو لیکن حکم اس وقت اس کے برعکس ہو گا جب وقت کے آخری حصے میں عورت کو حیض یا نفاس آجائے یا ایک دن رات سے زیادہ مدت تک کسی پر جنون طاری رہے یا بے ہوش ہو جائے تو نماز ساقط ہو جائے گی۔ اگر اول وقت میں مسافر ہو گیا تو دو رکعتیں پڑھے۔ جز کی صفت کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ جز کامل ہو گا تو نماز بھی کامل طور پر واجب ہو گی کیونکہ وجوب سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اگر وہ کامل ہے تو یہ بھی کامل ہو گا اور اگر وہ ناقص ہے تو یہ بھی ناقص ہو گا۔ کامل ہونے کی صورت میں اگر نماز بھی کامل طور پر ادا کی جائے گی تو صحیح ہو گی ورنہ فاسد ہو گی۔ اگر یہ جز ناقص ہو گا تو نماز بھی ناقص طور پر واجب ہو گی۔ اگر اس کو ناقص ادا کیا گیا تب بھی صحیح ہو گی۔

مثلاً فجر کی نماز کا آخری وقت بھی کامل ہے، جب سورج نکلتا ہے تو وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اس وقت واجب کامل ہی ادا کرنا پڑے گا۔ اگر نماز کے دوران میں آفتاب نکل آیا تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ نماز کو اب نقصان کے ساتھ پورا کرنا ہو گا یہ درست نہیں۔ نماز عصر کے آخری وقت میں سرخی آنے کے سبب وقت مکروہ ہو جاتا ہے اور اس طرح یہ جز ناقص ہے، اس وقت نماز جائز ہے۔ اگر عصر کی نماز پڑھتے ہوئے سورج غروب ہو گیا تو اس سے نماز باطل نہیں ہو گی کیونکہ سبب اور حکم یعنی وقت اور نماز کے وجوب میں مناسبت موجود ہے۔ نماز چونکہ ناقص واجب ہوئی تھی، اس لیے ناقص ادا کی گئی، اور صبح کی نماز میں یہ حکم اس لیے نہیں ہے کہ وہ وقت کامل میں شروع کی گئی تھی۔ کیونکہ سورج نکلنے سے پہلے کا وقت کامل ہے، اس لیے نماز فجر بھی کامل واجب ہو گی۔ اب سورج نکلنے سے نماز میں نقصان ہو گیا، اس لیے وہ باطل ہو گئی، کیونکہ اس کو کامل طور پر ادا کرنا ضروری تھا، اس لیے کہ اس کا سبب یعنی وقت کامل تھا، سورج نکلتے وقت عبادت کرنے کی ممانعت ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک فجر کی نماز پڑھتے ہوئے اگر سورج طلوع ہو جائے تو نماز باطل نہیں ہوتی۔ بخاری و مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ "اگر کوئی شخص آفتاب نکلنے سے پہلے فجر کی ایک رکعت پائے، تو گویا اس نے فجر کی پوری نماز پائی اور جو شخص سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالے تو گویا اس نے عصر کی پوری نماز پڑھی۔" حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سورج نکلنے اور ڈوبنے سے پہلے فجر اور عصر کی نمازوں کی ایک رکعت مکمل ہو چکی ہو تو اب سورج نکلنے اور ڈوبنے کے بعد بھی اس نماز کو مکمل کر لے، اس کی نماز فاسد نہیں ہو گی۔

احناف اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے تین وقتوں میں نماز پڑھنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ سورج نکلتے وقت، غروب ہوتے وقت اور عین زوال کے وقت۔ ظاہر ہے کہ ممانعت کی حدیث اجازت کی

حدیث کے معارض ہے۔ اس صورت میں قیاس کی طرف رجوع کرنا ہو گا۔ قیاس کی رُو سے نماز عصر کی حدیث کو فجر کی نماز سے متعلق حدیث پر ترجیح دی جائے گی اور ممانعت والی حدیث کا اطلاق نماز فجر اور دوسری نمازوں پر ہو گا۔ اس لیے ان اوقات میں یہ نمازیں ناجائز ہوں گی کیونکہ ان کے باب میں کوئی حدیث نہی کی احادیث کے معارض نہیں۔

اب ہم دوسرے طریقے کے بارے میں بحث کرتے ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے تمام اجزا سبب قرار پائیں۔ لیکن ایک جز سے دوسرے جز کی طرف سببیت منتقل نہ ہو۔ اس طریقے میں سبب شرعی کا ابطال ہے، کیونکہ شریعت کی طرف سے پہلا جز سبب مقرر ہو گیا تو وہ نفس وجوب ثابت کرے گا اور جب اس سے سبب کے انتقال کو مانا جائے گا تو اس کی سببیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ دوسرا جز خود سبب ہے اس کی طرف پہلے جز کی سببیت منتقل نہیں ہو سکتی۔ اس طریقے پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب تک وقت کا ہر جز سبب ہو گا تو ہر جز سے ایک واجب ثابت ہو گا۔ اس طرح واجبات چند در چند ہو جائیں گے حالانکہ واجب ایک ہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جز ثانی نے وہی ثابت کیا ہے جو جز اول نے کیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک معلول کی کئی علتیں ہوں، دعوے میں کئی گواہ ہوں، اسباب متعدد ہوں، تب بھی واجب ایک ہو سکتا ہے۔

رمضان کے روزے کی فرضیت کا سبب رمضان کے مہینے کا آنا ہے جو نص میں موجود ہے اور روزہ اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ صوم رمضان (رمضان کا روزہ) کہلاتا ہے۔ اضافت اختصاص کے لیے ہے، یعنی نسبت کے لیے، اور کامل نسبت وہ ہے جو حکم کو سبب کی طرف سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کی وجہ سے وجود میں آتا ہے۔

زکاۃ کے واجب ہونے کا سبب ایسے مال کا مالک ہونا ہے جس کی مقدار نصابِ زکاۃ کے برابر ہو اور وہ بڑھنے والا (نامی) ہو اور اس کا یہ بڑھنا حقیقتاً ہو یا حکماً، مثلاً سونے یا چاندی کی مقدار نصاب کے برابر ہو اور ان پر سال گزر جائے اور حقیقتاً ان میں کوئی اضافہ نہ ہو، تب بھی ان پر زکاۃ واجب ہو گی کیونکہ وہ بڑھنے والے مال کے حکم میں ہے۔ اگر وہ ان سے تجارت کرتا تو ان کی مالیت زیادہ ہو جاتی اور حکماً بڑھنے میں سال کا گزرنا شامل ہے، کیونکہ اس عرصے میں اس کو کسی ذریعے سے بڑھانا ممکن تھا۔ اسی طرح سال گزرنے کو نمو حقیقی (حقیقت میں بڑھنا) کا قائم مقام قرار دیا گیا۔

وجود سبب کے اعتبار سے زکاۃ پیشگی ادا کرنا جائز ہے۔ اس طرح زکاۃ ادا ہو جاتی ہے کیونکہ جب سبب موجود ہوتا ہے تو مسبب بھی اس کے بعد ظہور میں آ جاتا ہے۔ سال گزرنا زکاۃ کے لیے شرط ہے اور مالک نصاب ہونا اس کا سبب ہے۔

حج کی فرضیت کا سبب بیت اللہ ہے، کیونکہ حج کی نسبت اس کی طرف کی جاتی ہے۔ تمام عمر میں ایک ہی دفعہ حج کرنا فرض ہے۔ اس کو مکرر ادا نہیں کرنا پڑتا۔ اس کے برعکس نماز، زکاۃ اور روزے کو بار بار اس لیے ادا کرنا پڑتا ہے کہ ان کے اسباب میں تکرار ہے۔ چنانچہ جب حکم کا سبب موجود ہو گا تو اس کا حکم بھی واجب ہو گا۔ جب نماز کا وقت آئے گا تو نماز واجب ہو گی۔ جب رمضان کا چاند طلوع ہو گا تو روزہ رکھنا فرض ہو گا۔ یہی حال زکاۃ کا ہے۔ حج کا سبب چونکہ کعبہ ہے وہ ایک ہی ہے، اس میں کوئی تکرار نہیں۔ اس لیے اس کا مسبب یعنی حج ایک ہی بار فرض ہو گا۔ اسی بنا پر یہ حکم ہے کہ اگر کسی نے مال دار ہونے اور سفر کی استطاعت سے پہلے حج کر لیا تو اس کا یہ حج فرض حج کے قائم مقام ہو گا۔ اس لیے کہ اس کا سبب یعنی بیت اللہ موجود ہے اور یہ حج سے مقدم تھا لیکن زکاۃ کی فرضیت سے پہلے زکاۃ ادا کرنے سے زکاۃ ادا نہیں ہو گی۔ غنی ہونے کے بعد اب دوبارہ زکاۃ ادا کرنا ہو گی کیونکہ جب نصاب موجود نہیں تو سبب بھی موجود نہیں۔ اس لیے نصاب کا مالک ہونے سے پہلے اس کے ذمے زکاۃ نہیں تھی۔

صدقۂ فطر کے واجب ہونے کا سبب ایسے شخص کی اولاد یا غلام کا موجود ہونا ہے جن کے خرچے کا وہ ذمہ دار اور متولی ہو۔ اس لیے عید الفطر کے دن سے پہلے صدقۂ فطر ادا کرنا جائز ہے۔ یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ صدقہ کی نسبت فطر کی طرف ہوتی ہے تو فطر کا وقت اس کا سبب ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فطر اس صدقے کی شرط ہے، سبب نہیں اور سبب اس شرط کے بغیر عمل نہیں کرتا۔ صدقۂ فطر میں اضافت مجازی ہے حقیقی نہیں۔ اشخاص جتنے بڑھتے جاتے ہیں اتنا ہی صدقہ بڑھتا جاتا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اشخاص کا ہونا اس کا سبب ہے۔ اگرچہ صدقے کی فطر کی طرف اضافت اس بات کی متقاضی ہے کہ فطر اس صدقے کا سبب ہو لیکن اضافت میں استعارے اور مجاز کا بھی احتمال ہوتا ہے، اس لیے اس کو مجازی مانا۔

عشر کے واجب ہونے کی سبب زمین کا حقیقی نمو یعنی پیداوار ہے۔ اگر پیداوار نہ ہوئی تو عشر واجب نہیں ہو گا۔ خراج کا سبب ایسی زمین کا ملکیت میں ہونا ہے جو پیداوار کے قابل ہو اس کو نمو حکمی کہتے ہیں۔ عشر نمو حقیقی کے اعتبار سے ہے اور خراج نمو حکمی کے اعتبار سے ہے۔ یعنی زراعت کرنے اور زمین سے نفع حاصل کرنے کی قدرت ہو تو خراج وصول کیا جائے گا چاہے پیداوار نہ ہو۔ اس لیے اگر زمین پڑی رہے اور اس میں پیداوار کی کوشش نہ کی جائے تب بھی خراج لیا جائے گی۔ اسی لیے خراج میں نقدی لی جاتی ہے۔

وضو کے واجب ہونے کا سبب بعض علما کے نزدیک نماز ہے۔ اس لیے وضو اس پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوتی ہے اور جس پر نماز واجب نہیں ہوتی اس پر وضو بھی واجب نہیں ہوتا۔

غسل کے واجب ہونے کا سبب حیض، نفاس اور جنابت ہے۔ حیض اس خون کو کہتے ہیں جو ایسی بالغ عورت کے رحم سے بہے جو مرض سے سلامت ہو اور ناامیدی یا بڑھاپے کو نہ پہنچے۔ جو خون رحم سے نہیں آئے گا وہ حیض نہیں کہلائے گا۔ اسی طرح جو خون بالغ ہونے سے پہلے آجائے گا وہ ایسا ہی ہے جو کسی بیماری سے آجائے، وہ حیض نہیں کہلائے گا۔ جو خون ہمیشہ جاری رہے اس میں سے حیض کی مدت کے دوران آنے والا خون حیض ہوگا باقی استحاضہ۔ جو خون بچے کی پیدائش کے بعد آتا ہے اس کو نفاس کہتے ہیں، وہ بھی حیض میں داخل نہیں ہے۔ سن یاس یعنی بڑھاپے یا ناامیدی کی عمر بعض کے نزدیک ساٹھ سال اور بعض کے نزدیک پچپن سال ہے۔ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کم سے کم مدت ایک دن اور اکثر پندرہ دن ہے۔ نفاس کی کم سے کم مدت کی حد نہیں۔ اکثر مدت چالیس دن ہیں۔ جنابت سے مراد حدث اکبر یعنی منی کا انزال ہے۔ *

خلاصہ

اب ہم مختصر طور پر علت، سبب، شرط اور علامت کی تعریف اور ان کی مثالیں دے کر اس بحث کو ختم کرتے ہیں۔ ان چیزوں کی اہمیت اس لیے ہے کہ فقہا نے حکم شرعی کا تعلق ان چار چیزوں سے بتلایا ہے اور قیاس سے حکم شرعی معلوم کیا جاتا ہے۔

۱۔ **علت:** لغت میں علت اس عارض کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کرے، یعنی جس چیز میں یہ پائی جائے اس کی اصلی حالت میں تبدیلی پیدا کر دے۔ اس لیے کہ علت بیماری کو کہتے ہیں کیونکہ وہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں تبدیلی پیدا کرتی ہے۔ فقہا کی اصطلاح میں جس عارض کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہو اس کو علت کہتے ہیں۔ علت کی تعریف یہ ہے: ما شرع الحكم عند وجوده لا به (حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت ہو، اس کے سبب سے حکم کا تقرر نہ ہو)۔ دوسری تعریف یہ ہے: ما يضاف إليه الحكم ابتداءً (جس کی طرف بغیر کسی واسطے کے حکم کا تقرر منسوب کیا جائے)۔ اس کی مثال حرمت شراب ہے جس کی علت نشہ ہے۔ یا جو قرآن مجید میں اس کی علت بیان کی گئی ہے، وہ اس کے سبب دشمنی و بغض کا دل میں پیدا ہونا ہے۔

۲۔ **سبب:** سبب کا لغوی معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے جو مقصود تک پہنچتا ہے۔ فقہا کی اصطلاح میں حکم تک پہنچنے کے راستے اور طریقے کو سبب کہتے ہیں یعنی ما يكون طريقاً إلى الحكم، دوسری تعریف یہ ہے: كل ما كان

* أصول الشاشي، ص۱۶۱- ۱۶۴

طريقاً إلى الحكم بواسطة يسمى له سببا ويسمى الواسطة علة (کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا جو راستہ ہو وہ سبب ہے اور جو واسطہ ہو وہ علت ہے)۔

۳۔ شرط: لغت میں شرط ایسی علامت کو کہتے ہیں جس پر اس چیز کا وجود موقوف ہو۔ فقہا کی اصطلاح میں شرط وہ ہے جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔ ما يضاف الحكم إليه وجودًا عنده (وہ چیز جس کے وجود کے وقت حکم کے وجود کی نسبت کی جائے)۔

حکم کے وجوب اور وجود میں فرق ہے۔ وجوب علت سے ہوتا ہے اور وجود شرط کے پائے جانے سے ہوتا ہے یعنی حکم کا وجود شرط کے وجود پر موقوف ہے اور علت پر اس کا وجوب موقوف ہے۔ حکم کا تعلق سبب، شرط اور علت سے کس طرح ہوتا ہے، اس کو فقہا نے اس طرح بتلایا ہے: الحكم يتعلق بسبب، ويثبت بعلة، ويوجد عند شرطه (حکم اپنے سبب سے تعلق رکھتا ہے، اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے)۔

۴۔ علامت: لغت میں علامت نشان کو کہتے ہیں۔ جیسے میل راستے کا نشان ہے اور مسجد کے لیے منارہ نشان ہے۔ فقہا کی اصطلاح میں حکم کے وجود کا پتا دینے والی شے کو علامت کہتے ہیں۔ العلامة هي ما يعرف وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه (علامت وہ شے ہے جو حکم کے وجود کا پتا دے، لیکن اس کا حکم کے وجود سے کوئی تعلق ہو نہ ثبوت سے)۔ اس کی مثال پہلے گزر چکی ہے۔ احصان رجم کی علامت ہے نہ کہ شرط۔

سبب اور علامت اس معاملے میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور ثبوت ان دونوں پر موقوف نہیں ہے۔ سبب حکم تک پہنچنے کا راستہ اور طریقہ ہے اور علامت صرف اس حکم کے وجود یا ثبوت کا پتا دیتی ہے۔ البتہ شرط اور علت میں فرق یہ ہے کہ شرط کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہوتا ہے اور علت سے اس کا ثبوت (وجوب) ہوتا ہے۔ * ؏

* بعض علمائے اصول یہ کہتے ہیں کہ والدین کو مارنے پیٹنے کی حرمت خود نص سے ثابت ہے، قیاس سے نہیں کیونکہ اف کہنے کی حرمت کی علت ایذا ہے۔ یہ مطلب بالکل واضح ہے، اس کے استنباط کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہر شخص جو اچھی عربی جانتا ہے اس سے واقف ہے، یہ علت مار پیٹ کرنے میں اور بھی زیادہ واضح ہے اس کو معلوم کرنے کے لیے بھی کسی کوشش واستنباط کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے اف کہنے کی حرمت عبارۃ النص سے ثابت ہے اور مار پیٹ کرنے کی حرمت دلالۃ النص سے ثابت ہے۔ (یہاں تک اضافہ از مترجم)

۲۰۱۔ قیاس کی قسمیں

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ قیاس کا دارومدار اصل کے ساتھ علت میں فرع کے اشتراک پر ہے لیکن کبھی کبھی فرع میں علت اصل میں علت کے مقابلے میں زیادہ قوی ہوتی ہے اس کو قیاس اولیٰ کہتے ہیں۔ کبھی فرع میں علت اصل کی علت کے مساوی ہوتی ہے، اس کو قیاس مساوی کہتے ہیں اور کبھی فرع میں علت اصل کی نسبت کمزور ہوتی ہے، اس کو قیاس ادنیٰ کہتے ہیں۔

اول: قیاس اولیٰ

قیاس اولیٰ سے مراد ہے کہ فرع میں علت اصل کی علت سے زیادہ قوی ہو، اس لیے اصل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرع کے حق میں اصل کے حکم کے مقابلے میں بدرجہ اولی ثابت ہو گا، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [سورۃ الاسراء۱۷: ۲۳] (تم ان دونوں کو اف تک نہ کہو)۔

اس نص کے مطابق والدین کو اف کہنا حرام ہے۔ اس لفظ میں جو علت ہے وہ ایذا یعنی ان کو تکلیف پہنچانا ہے اور یہ علت والدین کو مارنے میں اس علت سے زیادہ قوی ہے جو اصل میں موجود ہے یعنی اُف کہنا۔ اس لیے اس نص پر قیاس کرتے ہوئے والدین کو مارنا بطریق اولی حرام ہو گا۔ یعنی ان کو اُف کہنا حرام ہے تو مارنا تو بدرجہ اولی حرام ہو گا۔ * اس قیاس کو دلالۃ النص، فحوی الخطاب، مفہوم الموافقۃ اور قیاس جلی کہتے ہیں۔

دوم: قیاس مساوی

قیاس مساوی سے مراد یہ ہے کہ وہ علت جو حکم کی اصل میں موجود ہے اور جس پر حکم کا دارومدار ہے وہ اسی قدر فرع میں بھی موجود ہو جو اصل میں ہے، اس سے کم یا زیادہ نہ ہو۔ جیسے ظلم سے یتیم کا مال کھانے کی حرمت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء۴: ۱۰] (بلاشبہ بغیر کسی حق شرعی کے یتیموں کا مال کھاتے ہیں تو اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں اور وہ عنقریب دہکتی ہوئی آگ میں داخل ہوں گے)۔ یہاں حکم کی علت یتیم کے مال کا ناجائز تصرف اور اس کو تلف کرنا ہے۔ آیت میں تو صرف مال کھانے کا حکم ہے لیکن اگر کوئی شخص اس مال کو جلا دے اور اس سے مقصود اس یتیم پر ظلم کرنا ہو تو اس کی حرمت ظلم سے مال کھانے کے برابر ہو گی۔

---

* محمد تقی امینی، فقہ اسلامی کا پس منظر، ص ۱۶۷- ۱۷۱

سوم: قیاس ادنیٰ

قیاس ادنیٰ سے مراد یہ ہے کہ فرع میں جو علت ہے وہ اصل کی علت کے مقابلے میں کمزور ہو اور اس اصل میں جتنی واضح ہے اس سے کم واضح ہو۔ چاہے اصل مقصد جس سے یہ وصف حکم کی علت بنا ہے دونوں میں برابر ہو، جیسے شراب پینے کی حرمت نشہ ہے لیکن نبیذ پینے کی حرمت میں یہ علت شراب نوشی کی علت سے کمزور ہے اگرچہ نشے کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں۔

[جس مسئلے کے بارے میں نص میں حکم موجود ہو اس کو منطوق بہ کہتے ہیں اور جس مسئلے کا حکم معلوم نہ ہو لیکن وہ اس کے مشابہ ہو اس کو مسکوت عنہ کہتے ہیں۔ اب یہ الحاق تین طرح کے ہوتے ہیں۔

۱۔ مسکوت عنہ منطوق بہ کے مقابلے میں حکم کا زیادہ مستحق ہو، یعنی حکم کا اطلاق مسکوت پر منطوق کے مقابلے میں زیادہ واضح ہو۔ اسی کو ہم اوپر قیاس اولیٰ کہہ چکے ہیں۔ اس کی مثال والدین کو اُف کہنا ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے۔ اس کی چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں۔ ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کانا یا لنگڑا جانور قربانی کے لیے ذبح کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ظاہر ہے اس ممانعت کا اطلاق اندھے اور ٹانگیں کٹے جانور پر بدرجہ اولیٰ ہو گا۔ قرآن مجید کی بعض آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہوں کی کم سے کم تعداد دو ہے۔ اگر تین یا چار آدمی گواہی دیں تو ان کو بدرجہ اولیٰ قبول کیا جائے گا۔ حدیث سے ثابت ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی کے ساتھ صحبت کرلے تو اس پر کفارہ واجب ہے۔ اگر کوئی شخص روزے کی حالت میں دن کے وقت زنا کرے تو ظاہر ہے کہ اس پر کفارہ بدرجہ اولیٰ واجب ہو گا۔

۲۔ الحاق کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسکوت عنہ منطوق بہ کے مساوی ہو۔ اس سے نہ افضل ہو، نہ ادنیٰ۔ اس کی مثال یتیم کا مال کھانے کی حرمت کے بیان میں گزر چکی ہے۔ اس الحاق کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مسکوت ومنطوق کے درمیان کچھ فرق کرنے والی چیز کو لغو قرار دینا۔ قرآن مجید میں ہے کہ اگر لونڈیاں زنا کریں تو جو سزا آزاد شادی شدہ مسلمان عورتوں کو دی جاتی ہے، ان کو اس کی آدھی سزا دی جائے (النساء۴: ۲۵)۔

اس آیت میں صرف لونڈیوں کا ذکر ہے جبکہ اس میں غلام بھی داخل ہیں اور ان کو بھی زنا کی صورت میں نصف سزا دی جائے گی اور مذکر ومونث ہونے کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ ایک حدیث میں ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو فروخت کرے اور اس کے پاس کچھ مال ہو تو یہ مال بائع کا ہے، بشرطیکہ اس مال کے بارے میں شرط لگا دے۔ اس میں صرف غلام کا ذکر ہے لیکن اس میں لونڈی بھی شامل ہے۔

یہ بات واضح رہے کہ یہ دونوں قسمیں قطعی ہیں اور ان احکام میں جاری ہوتی ہیں، جن میں تعلیل نہیں ہوتی یعنی علت معلوم نہیں کی جاتی کیونکہ یہ اتنی واضح ہیں کہ ان میں علت کی ضرورت نہیں رہتی۔ جیسے حرمت ربا میں کشمش کا الحاق کھجور کے ساتھ کرتے ہیں اور کشمش میں بھی ربا ہو سکتا ہے جیسے کھجور میں ہوتا ہے۔ ان دونوں قسموں میں جو فرق ہے اس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

ان دونوں قسموں میں فرق ہے اس کو اس طرح واضح کیا گیا ہے کہ پہلی قسم میں جو الحاق ہے اس کو ہر عربی زبان سمجھنے والا سمجھ سکتا ہے اس میں اجتہاد کی کوئی ضرورت نہیں۔ دوسری قسم میں منطوق و مسکوت کے درمیان مماثلت ومشابہت کی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اس لیے مجتہد کو کبھی اس میں اجتہاد کرنا پڑتا ہے یا فرق کرنے والے وصف کو تلاش کرنا ہوتا ہے۔ اس لیے شافعیہ نے اس کو قیاس شمار کیا ہے۔ فارق کو نظر انداز کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس قسم کے دوسرے احکام کا جائزہ لینا چاہیے۔ اس دوسری قسم کے قیاس کو قياس في معنى الأصل يا في النص کہتے ہیں۔

۳۔ الحاق کی تیسری صورت یہ ہے کہ مسکوت عنہ منطوق بہ کے مقابلے میں نہ افضل ہو اور نہ مساوی ہو۔ اس لیے مسکوت کا الحاق منطوق کے ساتھ ظنی ہوگا اور یہ دونوں میں علت کے اشتراک کی بنا پر ہوگا۔ اس الحاق پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ قیاس ہے۔

دوسری اور تیسری قسم میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم میں عقل اصل اور فرع کے درمیان جامع کو تلاش نہیں کرتی بلکہ فرق کرنے والی چیز کو تلاش کرتی ہے۔ دونوں کے درمیان حکم میں جو اختلاف ہے اس کو بھی ڈھونڈتی ہے لیکن اس تیسری قسم میں ایسا جامع وصف تلاش کرتی ہے جو اصل وفرع دونوں کے درمیان شرکت کو بتائے، اس کو علت کہتے ہیں۔ یہ بات واضح رہے کہ علت حکم کا وہ وصف ہے جس کو عقلی طور پر حکم کے ساتھ مناسبت ہو، یعنی عقلاً اس پر حکم کی بنیاد رکھی جا سکتی ہو کہ حکم کی پہچان کرا کے اس کا کام ختم ہو جائے۔ بعض ایسے احکام ہیں جن کی حکمت عقلی طور پر سمجھ میں نہیں آتی ان کو تعبدی احکام کہتے ہیں۔ ان میں جو علت پائی جاتی ہے وہ عقل کی فہم سے ماوراء ہے اور محض علامت کے طور پر اس کو استعمال کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے احکام میں جو علت پائی جاتی ہے اس کو سبب کہتے ہیں، علت نہیں کہتے کیونکہ عقل کی نظر میں وہ حکم کا باعث نہیں ہوتی۔

ابو اسحٰق شیرازی اور دیگر شافعی فقہا نے قیاس کی تین قسمیں کی ہیں جو مذکورہ بالا قسموں سے مختلف ہیں اور یہ تینوں قسمیں بھی ان میں شامل ہیں۔ قیاس، علت، دلالت اور قیاس شبہ۔

اول۔ قیاس علت: اس سے مراد وہ قیاس ہے جس میں علت میں اشتراک کی بنا پر فرع پر اصل کا حکم لگایا جائے۔ علت کبھی ظاہر ہوتی ہے اور کبھی مخفی۔ جیسے حرمت شراب کی آیت میں اس کی علت بیان فرمائی گئی ہے کہ یہ نماز سے اور اللہ کے ذکر سے روکتی ہے، دلوں میں عداوت اور نفرت پیدا کرتی ہے وغیرہ۔ بعض احکام کی علت پوشیدہ ہے، غور وخوض کے بعد سمجھ میں آتی ہے جیسے ربا کی حرمت کی علت اجناس میں غذائیت اور ناپ کر دینا ہے اور سونے اور چاندی میں ثمنیت اور وزن کر کے دینا ہے۔

قیاس علت کی دو قسمیں ہیں: جلی اور خفی۔ قیاس جلی وہ ہے جس کی ایک ہی علت ہو اور دوسری علت ہونے کا احتمال نہ ہو اور اس کی علت دلیل قطعی سے ثابت ہو اور اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ ان میں بعض علتیں وہ ہیں جو زیادہ تر واضح اور ظاہر ہوتی ہیں، دوسری اتنی ظاہر نہیں ہوتیں۔ بعض احکام کی علتیں قرآن مجید کی آیتوں میں خود بیان کر دی گئی ہیں اور ان میں وہ الفاظ بھی استعمال ہوتے ہیں جو علت کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر۵۹: ۷] (یہ حکم اس لیے دیا گیا تاکہ مال فئے تم میں سے مال داروں کے ہاتھوں میں دائر اور چلتا پھرتا ہو کر نہ رہ جائے)۔ اس میں لفظ کی علت کو بتلایا ہے۔ ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: إنما نهيتكم لأجل الدافّة (میں نے تمہیں قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے اس لیے منع کیا تھا کہ ایام تشریق میں ایک قافلہ باہر سے مدینے آیا تھا۔ اب کھاؤ اور ذخیرہ کرو)۔ اس حدیث میں واضح طور پر گوشت ذخیرہ نہ کرنے کی علت بیان کی گئی ہے اور اس کے لیے لفظ لأجل (اس سبب سے) موجود ہے۔

اسی میں قیاس کی وہ قسم بھی شامل ہے جو یہ بتلاتی ہے کہ مسکوت عنہ منطوق بہ ہے، جیسے اوپر مثال گزر چکی ہے۔ قرآن مجید میں والدین کو اف کہنے کی ممانعت ہے۔ اس میں مارنا پیٹنا اور ان کو دوسری تکلیفیں پہنچانا بدرجہ اولیٰ شامل ہیں۔ اسی میں وہ قسم بھی شامل ہے جس میں مسکوت و منطوق مساوی ہوں۔ مثلاً حدیث میں رکے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت ہے اس میں پیشاب کے علاوہ تمام نجاستوں کا یہی حکم ہے کہ تھوڑا پانی اس سے نجس ہو جاتا ہے۔ یہ علت لفظ سے معلوم ہو جاتی ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ اگر پگھلے ہوئے گھی میں چوہا گر کر مر جائے تو اس گھی کو پھینک دو۔ اس میں چربی اور شیرہ بھی شامل ہے۔

اس قسم میں وہ ساری علتیں بھی شامل ہیں جو نکالی گئی ہوں اور مسلمانوں کا ان پر اتفاق ہو گیا ہو۔ ان کو جلی کہا جاتا ہے۔ مثلاً اس پر اجماع ہے کہ حد (مقررہ شرعی سزا) کا مقصد اس جرم سے بچنا ہے اور دوسروں کو روکنا

ہے۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلام کی سزا (حد) آزاد شخص کی سزا سے اس کی غلامی کی بنا پر آدھی ہے۔ قیاس علت کی اس قسم میں صرف ایک ہی علت کا احتمال ہوتا ہے اور کسی حاکم کا فیصلہ اگر اس کے خلاف ہو تو وہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ اس میں نص اور اجماع کی مخالفت ہے۔

قیاس علت کی دوسری قسم خفی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس میں ایک سے زائد علتوں کا احتمال ہو۔ اس کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک علت دوسری قسموں سے زیادہ ظاہر ہو۔ مثلاً ربا کی علت (طعام) ہے جو حدیث سے ثابت ہے۔ اس میں غذائیت کو ممانعت کی علت قرار دیا ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ ایک لونڈی بریرہ آزاد ہو گئی اور اس کا شوہر غلام تھا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے شوہر کے ساتھ رہنے کا اختیار دے دیا، اس کی علت ظاہر ہے۔ اس کے شوہر کی غلامی کے سبب آپ نے اس کو یہ اختیار دیا تھا۔ اس میں وہ علت بھی شامل ہے جو اجتہاد سے مستنبط کی جائے۔ جیسے شراب کی علت نشہ ہے۔ قیاس کی اس قسم میں ایک سے زیادہ علتوں کا احتمال ہوتا ہے، یہ قسم قطعی نہیں ظنی ہے اور اگر کوئی حاکم اس کے خلاف فیصلہ دے تو وہ نہیں ٹوٹتا۔

دوم۔ قیاس دلالت: قیاس کی دوسری قسم قیاس دلالت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فرع کو اصل کی طرف اس علت کے علاوہ کسی دوسری علت کی وجہ سے لوٹایا جائے جس پر قیاس کی بنیاد ہے، لیکن یہ دوسری علت بھی فرع میں علت کے وجود کو بتلائے اس کی بھی کئی قسمیں ہیں۔ اس میں سے ایک قسم یہ ہے کہ حکم کی کوئی خصوصیت یا خاصہ حکم کو بتلائے، جیسے سجدہ تلاوت شافعی فقہا کے نزدیک فرض یا واجب نہیں، بلکہ سنت یا نفل ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ سواری پر سجدۂ تلاوت کرنا جائز ہے اور سواری پر صرف نفل نماز ہی ادا کی جاسکتی ہے، فرض نماز ادا نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے سجدۂ تلاوت سنت ہے۔ اس میں خصوصیت حکم سواری پر نفل نماز ادا کرنا ہے۔

اس میں وہ قسم بھی شامل ہے جس میں نظیر حکم کو بتلائے۔ جیسے بچے کے مال میں زکاۃ اس لیے واجب ہے کہ اس کی زرعی پیداوار میں عشر واجب ہے۔ اسی طرح شافعی فقہا کے نزدیک چونکہ ذمی کی طلاق صحیح ہے اس لیے اس کا ظہار بھی صحیح ہے۔ عشر زکاۃ کو بتلاتا ہے اور طلاق ظہار کو یہ دونوں حکم کی نظیریں ہیں جو حکم کو بتلاتی ہیں۔ قیاس کی یہ قسم قیاس خفی کی طرح ہے کیونکہ اس میں بھی احتمال رہتا ہے۔ تاہم اگر علت پر اتفاق ہو جائے تو اس کا حکم بھی جلی کی طرح ہو گا۔

سوم۔ قیاس شبہ: قیاس کی تیسری قسم شبہ ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ مثلاً ایک فرع کی دو اصلیں ہوں۔ ان میں ایک کے ساتھ اس کے دو وصفوں میں مشابہت ہو اور دوسری کے ساتھ تین وصفوں میں۔ اس لیے فرع کو اس اصل کی طرف لوٹایا جائے گا جس کے ساتھ زیادہ مشابہت ہے، مثلاً غلام کی مشابہت ایک آزاد آدمی اور جانور دونوں کے

ساتھ ہے۔ آزاد کے ساتھ اس لیے مشابہت ہے کہ غلام بھی آدمی ہوتا ہے، نیک کاموں پر اس کو ثواب ملتا ہے، برے کاموں پر اس کو سزا دی جاتی ہے۔ جانور کے ساتھ اس لیے مشابہ ہے کہ وہ دوسرے کی ملکیت ہے، اس کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ اس لیے اس کے ساتھ بھی اس کا الحاق ہو سکتا ہے۔

اسی طرح وضو ہے اس کی بھی دو حیثیتیں ہیں۔ ایک حیثیت سے تیمم کے مشابہ ہے، یہ ناپاکی (حدث) سے طہارت ہے اور اس میں بھی نیت واجب ہے۔ جیسے تیمم میں واجب ہے۔ (وضو کے لیے نیت شافعیہ کے نزدیک واجب ہے) دوسری حیثیت سے اس کی مشابہت ازالۂ نجاست کے ساتھ ہے، کیونکہ یہ ایک سیال چیز سے نجاست کو دھو کر پاک کرنے کا نام ہے۔ اس لیے اس کا الحاق اس چیز کے ساتھ ہوگا جس کے ساتھ یہ زیادہ مشابہ ہے۔ ازالہ نجاست تو دونوں میں مشترک ہے لیکن سیال چیز سے پاک کرنے میں تیل اور سرکہ بھی داخل ہو جاتے ہیں، جن سے وضو جائز نہیں ہے اس لیے اس کی مشابہت تیمم کے ساتھ زیادہ ہوگی۔

قیاس شبہ کی صحت میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ درست ہے۔ ابو بکر صیرفیؒ اور ابن اسحق مروزیؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ یعنی قیاس شبہ میں مشابہت کی بنا پر علت متعین نہیں کی جا سکتی۔ اس کے لیے کوئی دوسری دلیل چاہیے۔ یہ دونوں فقیہ امام شافعی کے قول کی تاویل کرتے ہیں کہ ان کی مراد اس سے یہ تھی کہ جس علت کے ساتھ وصف کی مشابہت زیادہ ہو اس کو ترجیح دی جائے گی۔ بعض فقہا کا خیال یہ ہے کہ مشابہت حکم میں ضروری ہے، اس صورت میں فرع کو اصل کی طرف لوٹایا جائے گا، ورنہ نہیں۔ جیسے غلام حکم میں جانور کے مشابہ ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ حکم میں بھی مشابہت ہو سکتی ہے اور صفت میں بھی۔ ابو اسحٰق شیرازیؒ کے نزدیک زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ قیاس شبہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ نہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حکم کی علت ہے، اور نہ ہی یہ علت کو بتلاتا ہے۔ اس لیے حکم کا اس پر دارومدار رکھنا جائز نہیں۔ *

احناف کے نزدیک قیاس کی قسمیں

احناف کے نزدیک قیاس کی دو قسمیں ہیں: جلی اور خفی۔ قیاس جلی سے مراد یہ ہے کہ اس میں علت بلا کسی غور و فکر کے فوراً سمجھ میں آ جائے، یا جس میں خود علت مذکور ہو۔ جیسے حرمت شراب کی علت نشہ ہے، بلی اور دوسرے حشرات کا جوٹھا پاک ہے، کیونکہ اس کی علت گھر میں کثرت سے آمد و رفت ہے، جو آیت استیذان سے ماخوذ ہے۔ ولایت کی علت کم سنی و نابالغی ہے۔

---

* شیرازی، کتاب اللمع، ص ۲۳۱- ۲۳۸

قیاس خفی سے مراد یہ ہے کہ اس میں علت کافی غور و فکر کے بعد سمجھ میں آئے۔ جو علت متبادر ہو وہ اس حکم کی علت نہ ہو۔ ایسے قیاس کو حنفیہ کی اصطلاح میں استحسان کہتے ہیں۔ مثلاً عام شرعی احکام کی رو سے ان پرندوں کا جھوٹھا ناپاک ہونا چاہیے جو پنجے سے شکار کرتے ہیں، جیسے شاہین، چیل، عقاب وغیرہ کیونکہ ان پرندوں کو ان جانوروں پر قیاس کیا جائے گا جو پنجوں اور نکیلے دانتوں سے شکار کرتے ہیں یعنی درندے، ان کے جھوٹھے کی نجاست کا سبب ان کے منہ کا لعاب ہے جو ناپاک ہے۔ اس لیے ان پر قیاس کی رو سے شکاری پرندوں کا جھوٹھا بھی ناپاک ہونا چاہیے لیکن یہ صحیح نہیں ہے، شکاری پرندوں کا جھوٹھا استحساناً پاک ہے۔ اس کی علت وہ لعاب نہیں ہے جو درندوں کے منہ سے نکلتا ہے، اس لیے ان پر قیاس نہیں ہوگا۔ پرندے چونکہ اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ہڈی کی ہوتی ہے اس میں کوئی لعاب شامل نہیں ہوتا، اس لیے یہاں وہ علت موجود نہیں ہے جو درندوں کے جھوٹھے میں تھی۔ اس لیے شکاری پرندوں کے جھوٹھے پر قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کی علت مختلف ہے۔

احناف کے نزدیک علت کی تاثیر اس کے ظہور سے قوی ہونی چاہیے۔ اس مثال میں ظاہری علت درندوں کا لعاب ہے۔ لیکن یہ مؤثر نہیں ہے۔ مؤثر علت شکاری پرندوں کی چونچ ہے جو ہڈی کی ہے۔ اس لیے ان کے جھوٹھے کا قیاس انسان کے جھوٹھے پر ہوگا جو پاک ہے۔ قیاس خفی کی مزید تشریح و تفصیل استحسان کے ذیل میں بیان کی جائے گی۔[1]۔[2]

۲۰۲۔ حجیت قیاس

ہم یہ بات بتا چکے ہیں کہ قیاس ایک شرعی حجت ہے اور جمہور فقہا کے نزدیک شرعی احکام کے جملہ مآخذ میں سے یہ ایک ماخذ ہے۔ تاہم اہل ظاہر، معتزلہ کا ایک گروہ اور شیعہ[1] اس کے مخالف ہیں۔ اب تک ہم نے قیاس کی حقیقت، اس کے ارکان، شرائط اور اس کے ضابطے بیان کیے ہیں۔ اب ہم قیاس کو شرعی حجت ماننے والوں اور اس کے منکرین کے دلائل بیان کریں گے۔

۱۔ شیعہ علما صرف اس قیاس کو مانتے ہیں جس میں علت مذکور ہو اور ایسے ہی قیاس کو حجت مانتے ہیں اور فرع کے لیے حکم نص کے ذریعے ثابت کرتے ہیں نہ کہ قیاس سے۔ قیاس اولی کے بھی وہ قائل ہیں لیکن اس کو وہ قیاس نہیں سمجھتے۔ اس کو بھی وہ قیاس اولی منصوص العلة ہی سمجھتے ہیں، جیسے والدین کو مارنے کی حرمت کی آیت ﴿ولا تقل لهما أف﴾ میں أف کو نص ہی سے اخذ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ قیاس نہیں ہے۔ فقہائے شیعہ اس کے علاوہ دوسری قسم کے قیاس کو قیاس نہیں مانتے، یہ بات تمام شیعہ علما سے منقول ہے، سوائے ابن الجنید کے۔ ملاحظہ ہو: علامہ سید تقی حیدری، أصول الاستنباط، ص ۲۵۷۔۲۵۹

۲۔ فواتح الرحموت ۲: ۳۲۰۔ ۳۲۱

۲۰۳۔ قیاس کو شرعی حجت ماننے والوں کے دلائل

قیاس کے ماننے والوں نے اس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لیے قرآن مجید، سنت نبوی، تعامل صحابہ اور عقل، سب ہی قسم کے دلائل پیش کیے ہیں۔ ذیل میں ہم ان میں سے اہم دلائل کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔

اول: قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر ۵۹: ۲] (لہٰذا اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو)۔

اس آیت سے پہلے اس بات کا ذکر ہے کہ یہودیوں کے قبیلہ بنو نضیر کے لوگ اپنے کفر پر جمے رہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ریشہ دوانیاں کرتے رہے جس کے نتیجے میں ان پر اللہ کا عذاب آیا، مسلمانوں اور یہودیوں کی جنگ ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح سے نوازا، یہودیوں کو شکست ہوئی۔ ان کی زمینیں اور خیبر کا علاقہ مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اے عقل سلیم رکھنے والو! تم بھی اس دن سے ڈرو کہ جس جرم کے سبب ان پر اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل ہوا، تم پر بھی اس جرم کے ارتکاب کے سبب ایسا ہی عذاب نازل ہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قانون (سنت) سب کے لیے یکساں ہے۔ جو قانون ایک چیز کے لیے ہوتا ہے، وہی قانون اس جیسی دوسری چیز کے لیے بھی ہوتا ہے۔ اس کے سوا قیاس کے کوئی اور معنیٰ نہیں۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اعتبار کا لفظ جو آیت میں آیا ہے، اس کے معنیٰ ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف منتقل ہونے کے ہیں۔ کیونکہ یہ لفظ عبور سے مشتق ہے۔ عربی میں کہتے ہیں: عبرت النهر یعنی میں نے دریا پار کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دریا کے ایک کنارے سے دور ہو کر دوسرے کنارے پر چلا گیا اور قیاس کا مطلب بھی مقیس علیہ سے مقیس کی طرف حکم کو منتقل کرنا ہے۔ اس آیت کے مطابق اعتبار پر عمل کرنے کا حکم ہے اور اعتبار کی جتنی بھی صورتیں ہو سکتی ہیں ان سب کا حکم ہے، ان میں قیاس بھی اعتبار کی ایک قسم ہے۔ اس کا بھی یہی حکم ہے اور جس چیز کا تاکید کے ساتھ حکم دیا جائے وہ واجب ہوتی ہے اور واجب ایک حکم شرعی ہے۔ اس لیے قیاس بھی ایک شرعی حجت ہے اور معتبر دلیل ہے اس کے شرعی حجت ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر عمل لازم ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت سے نہ یہ استدلال ہو سکتا ہے اور نہ ہی یہ قابل قبول ہے۔ کیونکہ اعتبار کے معنیٰ نصیحت حاصل کرنے کے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم اعتبار کے معنیٰ نصیحت حاصل کرنے کے لے لیں تب بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس صورت میں بھی آیت سے قیاس پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ نصیحت حاصل کرنا اتعاظ اسی وقت ہوتا ہے جب ایک چیز پر اس کی نظیر یا اس جیسی چیز

کا حکم لگایا جائے، مثلاً کہتے ہیں کہ فلاں شخص کو اس کی ملازمت سے علیحدہ کر دیا گیا ہے، اس لیے اے ملازمین! تم بھی اس سے سبق حاصل کرو، یا فلاں طالب علم اپنی سستی کے سبب امتحان میں ناکام ہوا ہے، اس لیے اے طلبہ، اس سے نصیحت حاصل کرو۔ اس بات کے کہنے کا یہی مقصد ہے کہ جو ملازم بھی ایسا کام کرے گا جو اس ملازم نے کیا تھا جس کو ہٹا دیا گیا، تو اس کو بھی ہٹا دیا جائے گا، ایسے ہی جو طالب علم ناکام ہونے والے طالب علم جیسا عمل کرے گا وہ بھی امتحان میں ناکام ہو جائے گا۔

دوم: حضرت معاذؓ کی مشہور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا۔ آپ نے ان سے دریافت کیا کہ تم کس طرح فیصلے کرو گے، حضرت معاذؓ نے جواب دیا۔ پہلے کتاب سے، پھر سنت سے، پھر اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ آپ نے اس کی تائید فرمادی اور جو ترتیب انہوں نے بتلائی تھی اس کو باقی رکھا۔ قیاس بھی رائے سے اجتہاد کرنے کی ہی ایک قسم ہے۔ اس لیے یہ ایک شرعی حکم ہے اور احکام کے مآخذ میں سے ایک ماخذ ہے۔

سوم: ہمیں بہت سی ایسی احادیث ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود استنباط احکام کے لیے قیاس کی طرف راہنمائی فرمائی ہے اور آپ نے یہ بتایا ہے کہ قیاس سے احکام نکالنا درست ہے۔ چنانچہ ایک حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ ایک مرتبہ رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ اے اللہ کے رسول! مجھ سے آج ایک عجیب حرکت سرزد ہوگئی ہے۔ میں نے روزے کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا۔ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا۔ بتلاؤ، اگر کلی کرنے کے لیے تم منہ میں پانی ڈالو تو کیا روزہ ٹوٹ جائے گا؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کو جانے دو یعنی تم پر کوئی گرفت نہیں۔ جیسے کلی کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، ایسے ہی بوسہ لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ * یعنی آپ نے بوسہ کو کلی پر قیاس کیا۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ قبیلہ بنو خثعم کی ایک عورت نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور آپ سے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے بندوں پر حج فرض ہے، میرے باپ بوڑھے ہوگئے ہیں، وہ سواری پر نہیں بیٹھ سکتے۔ کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ میری بہن نے یہ نذر مانی تھی کہ وہ حج کرے گی، اس کا انتقال ہو گیا۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتا

* تیسیر الوصول ۲: ۲۲۷

ہوں؟ آپ نے فرمایا: اگر اس پر کوئی قرض ہو تو کیا تم اس کو ادا کرو گے؟ اس نے کہا جی ہاں۔ اس پر آپ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ اس کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے"۔ یعنی آپ نے حج کو قرض پر قیاس کیا اور حج بدل کی اجازت دے دی[1]۔

ایک صحیح حدیث میں ہے کہ ایک بدو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ میری بیوی کے ہاں ایک کالے رنگ کا لڑکا پیدا ہوا ہے، لیکن مجھے اس میں شبہ ہے کہ وہ میرا ہے یا نہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا جی ہاں۔ آپ نے دریافت کیا: ان کے رنگ کیسے ہیں؟ اس نے کہا سرخ ہیں۔ آپ نے فرمایا: کیا ان میں سے کوئی گندمی رنگ کے بھی ہیں؟ اس نے کہا: ہاں۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ یہ کہاں سے آ گئے؟ اس نے جواب میں کہا کہ کوئی رگ ہو گی جس کا اس میں اثر آ گیا۔ آپ نے فرمایا: اس بچے کے ساتھ بھی یہی صورت ہو سکتی ہے، اس میں بھی کسی رگ کا اثر آ گیا ہو گا[2]۔

چہارم: صحابہ کرامؓ نئے پیش آنے والے مسائل اور واقعات میں اجتہاد کیا کرتے تھے، ایک حکم کو دوسرے پر قیاس کیا کرتے تھے۔ ایک نظیر کا اطلاق دوسری نظیر پر کرتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے یہ حدیث سنی کہ نبی کریم ﷺ نے غلہ اور اناج کو قبضہ میں لینے سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ میرا خیال ہے کہ ہر چیز اناج کی مانند ہے۔ یعنی اس حکم کا اطلاق تمام اشیا پر ہو گا۔

اگر کسی شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کے قرض خواہ اس کے مال کو اس کے قرض کے بدلے میں تقسیم کریں اور قرض زیادہ ہو اور مال کم تو جس کے حصے میں جتنا مال آئے وہ لے لے۔ چاہے اس کا قرض کتنا ہی ہو۔ اس پر صحابہؓ نے میراث میں عول کے اصول کو قیاس کیا ہے۔ یعنی میراث میں تقسیم کے اصول سے حصے کم ہوں اور ورثا زیادہ ہوں تو ان حصوں کو ورثا کی تعداد کے مطابق تقسیم کیا جائے۔ میراث کے فن میں عول کا قاعدہ معروف ہے۔ میراث میں دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو حصہ نہیں ملتا، بھائی محروم رہتے ہیں۔ ابن عباسؓ نے دادا کو پوتے پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جس طرح پوتے کی موجودگی میں بہن بھائیوں کو حصہ نہیں ملتا اسی طرح دادا کی موجودگی میں بھی بہن بھائیوں کو حصہ نہیں ملتا (اس لیے کہ دادا اور پوتے دونوں کا رشتہ متوفیٰ کے ساتھ بالواسطہ ہے، ایک اس

۱۔ ایضاً: ۲۳

۲۔ إعلام الموقعین ۱: ۱۷۳

کے باپ کا باپ ہے اور دوسرا اس کے بیٹے کا بیٹا ہے)۔ ابن عباسؓ نے کہا: کیا زید بن ثابتؓ اللہ سے نہیں ڈرتے، بیٹے کے بیٹے کو تو بیٹے کی جگہ رکھتے ہیں لیکن باپ کے باپ کو باپ کی جگہ نہیں رکھتے۔ *

حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو خط لکھا: "تمہارے سامنے جو مسئلہ رکھا جائے اور اس کا حکم قرآن وسنت میں نہ ہو تو اس پر خوب سوچو اور اس کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش کرو۔ پھر ایک معاملے کو دوسرے پر قیاس کرو۔ معاملات کی مختلف نظریں پہچانو، پھر تمہاری رائے میں جو اللہ تعالیٰ کو زیادہ پسند ہو اور حق کے ساتھ زیادہ قربت رکھتا ہو اس کو اختیار کرو۔" یہ اور اس قسم کی دیگر روایات قیاس کی حجیت واضح کرتی ہیں اور یہ بتلاتی ہیں کہ قیاس کا کسی نے انکار نہیں کیا۔ اس لحاظ سے قیاس کو اختیار کرنے کی صحت پر تواتر معنوی ہے۔

پنجم: اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کو شرعی احکام دینے کا مقصد بندوں کی مصلحتیں پوری کرنا ہے۔ تشریع احکام سے مقصود یہی حکمت ہے، قیاس کے اختیار کرنے سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے کیونکہ قیاس کا مطلب یہ ہے کہ کسی معین واقعے کے بارے میں قرآن وسنت میں جو حکم موجود ہے اس کے ایسے مشابہ واقعات پر جو علت میں مشترک ہوں اسی حکم کا اطلاق کیا جائے۔ اللہ کے عدل وانصاف وحکمت کا یہی تقاضا ہے اور تشریع احکام میں شریعت کا جو طریقہ متعین ہے یہ اس کے مطابق ہے۔ شریعت اس بات کی کیسے اجازت دے سکتی ہے کہ اگر ایک چیز حرام ہے تو اس کی نظیر مباح وحلال ہو اور اگر کوئی چیز مباح ہو تو اس کی نظیر حرام ہو۔

ششم: کتاب وسنت کی نصوص کی تعداد یقیناً محدود ہے لیکن لوگوں کو پیش آنے والے مسائل اور واقعات جو آئندہ بھی پیش آتے رہیں گے لامحدود ہیں، اس لیے لامحدود محدود کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ان نصوص میں جو علتیں اور مقاصد پنہاں ہیں ان پر غور وفکر کرنا ضروری ہو جاتا ہے یا جن مقاصد کی طرف ان میں اشارہ ہے یا ان سے استنباط کرنے کا امکان ہے ان میں بھی غور کرنا ضروری ہوگا اور ہر واقعہ کے بارے میں جو منصوص حکم ہے اس کا اطلاق اسی جیسے واقعہ پر کرنا ہوگا جس میں وہی علت پائی جاتی ہو۔ اس طرح جو نیا واقعہ پیش آئے یا ایسی کوئی نئی صورت حال درپیش ہو جو اس سے پہلے نہیں تھی اور اس کے بارے میں کوئی منصوص حکم بھی موجود نہ ہو تو اس طریقے سے ایسے واقعات کے لیے شریعت کا دامن تنگ نہیں ہوگا۔

---

* ایضا ا: ۷۷

۲۰۴۔ منکرین قیاس کے دلائل

منکرین قیاس نے اپنے موقف کی تائید میں بہت سے دلائل پیش کیے ہیں۔ ہم ان میں سے اہم دلائل کا خلاصہ بیان کرتے ہیں۔

اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات۴۹: ۱] (اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول سے سبقت نہ کیا کرو)۔ اس آیت سے وہ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جو لوگ قیاس کے قائل ہیں وہ اس آیت میں جس بات سے منع کیا گیا ہے اس کی خلاف ورزی کرتے ہیں، کیونکہ قیاس بھی اللہ اور رسول کے سامنے کسی حکم کو پیش کرتا ہے جو کتاب و سنت کی کسی نص میں موجود نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ [المائدة۵: ۴۹] (اے پیغمبر ہم نے جو کتاب نازل کی ہے اس کے مطابق ان اہل کتاب کے درمیان فیصلہ فرمایا دیجیے)۔

قیاس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ ان احکام میں سے نہیں ہے جو اللہ تعالیٰ نے نازل کیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الاسراء۱۷: ۳۶] (اے مخاطب! جس بات کی تجھے تحقیق نہ ہو اس کے پیچھے نہ ہو لیا کرو)۔

قیاس ایک ظنی اور مشکوک چیز ہے اور اس پر عمل کرنا یقینی علم کے بغیر ہی ہوگا۔ یہ اس ظن کی قبیل سے ہے جو حق کو ثابت کرنے کے لیے کام نہیں آسکتا، جیسا کہ مذکورہ آیت میں مذکور ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل۱۶: ۸۹] (اے پیغمبر ہم نے آپ پر جو کتاب نازل کی ہے وہ ہر چیز کو بیان کرنے والی ہے)۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں ہر چیز کے بارے میں واضح حکم موجود ہے۔ اس لیے اس حکم کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر قیاس سے وہی حکم معلوم ہو جو پہلے ہی قرآن مجید میں موجود تھا تو اس کے لیے قرآن ہی کافی تھا۔ اگر قیاس سے کوئی ایسا حکم نکالا جائے جو اس میں مذکور حکم کے مخالف ہو تو وہ رد کر دینے کے قابل ہے، اس کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔

دوم: صحابہ کرامؓ سے رائے کی مذمت اور اس پر عمل کے انکار کے بارے میں کثرت سے روایات ثابت ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

الف: حضرت عمرؓ نے فرمایا: اصحاب الرائے سے بچو، کیونکہ وہ سنتوں کے دشمن ہیں، احادیث محفوظ کرنے سے وہ عاجز ہیں، اس لیے انہوں نے رائے کی بنیاد پر فتوے دیے، اور خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

ب: حضرت عمرؓ کا ہی دوسرا قول ہے: تم مکایلہ (اٹکل پچو لگانے) سے بچو۔ آپ سے پوچھا گیا کہ مکایلہ کیا ہے؟ آپ نے جواب دیا یعنی قیاس کرنا۔

ج: حضرت علیؓ کا قول ہے: اگر دین کے احکام رائے سے اخذ کیے جاتے تو موزوں کے تلے پر مسح کرنا اس کے اوپر مسح کرنے سے زیادہ بہتر تھا۔

سوم: قیاس امت میں اختلاف اور جھگڑے کا سبب ہے، کیونکہ یہ ظنی امور پر مبنی ہے۔ اس میں اصل سے علت کو نکالا جاتا ہے اور فرع میں اس کی موجودگی کو دیکھا جاتا ہے۔ ان امور میں نقطہ ہائے نظر کا اختلاف ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس سے احکام میں بھی اختلاف واقع ہوتا ہے اور ایک ہی واقعے میں کئی کئی حکم نکل آتے ہیں۔ اس کے نتیجے میں امت کے درمیان پھوٹ پڑ جائے گی۔ پھوٹ اور تفرقہ قابل مذمت چیز ہے۔ اس کو کبھی بھی اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا اور جو اس کا باعث بنے وہ چیز بھی مذموم ہے، یعنی قیاس۔

چہارم: شریعت کے احکام کی بنیاد اس اصول پر نہیں ہے کہ دو متماثل (ایک جیسی) چیزوں کو برابر کیا جائے اور دو مختلف چیزوں کے درمیان تفریق کی جائے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت نے دو متماثل (یکساں) چیزوں کے لیے دو علیحدہ علیحدہ حکم دیے ہیں اور دو مختلف چیزوں کے لیے ایک ہی جیسے احکام دیے ہیں۔ پہلی صورت کی مثالیں یہ ہیں: حیض کے زمانے میں حائضہ عورت سے نماز اور روزہ دونوں ساقط ہو جاتے ہیں لیکن حیض کا زمانہ ختم ہونے کے بعد طہر میں اس پر روزوں کی قضا لازم ہے لیکن نماز کی نہیں۔ چوری کرنے والا اور چھین کر لے جانے والا شخص دونوں ایک ہی جیسے ہیں لیکن شریعت میں چور کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور چھین کر لے جانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ کسی شخص پر زنا کی تہمت لگانے سے مجرم پر حد قذف جاری کی جاتی ہے لیکن کفر کی تہمت لگانے سے اس پر کوئی حد نہیں (تعزیر ہے) حالانکہ کفر زنا سے زیادہ قبیح ہے۔

دوسری صورت کی مثال یہ ہے: شریعت نے پانی اور مٹی دونوں کو طہارت کا ذریعہ قرار دیا ہے حالانکہ یہ دونوں مختلف چیزیں ہیں۔ جب اسلامی شریعت نے تشریع احکام میں اشیا کے درمیان تماثل کو ملحوظ نہیں رکھا تو قیاس کے لیے کوئی حجت باقی نہیں رہتی۔ قیاس کا اعتماد مساوات اور تماثل پر ہے اور جیسا کہ ہم بتلا چکے ہیں کہ شریعت نے ان دونوں کا اعتبار نہیں کیا۔

۲۰۵: قول راجح

حقیقت یہ ہے کہ منکرین قیاس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اجتہاد میں نصوص پر انحصار کرنا چاہیے، ان کا مقصد اسلامی شریعت کو انتشار اور نفسانی خواہشات سے بچانا ہے، انہیں اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں بہت سے دلائل مل گئے۔ اسی طرح قیاس کے ماننے والوں کا مقصد بھی نصوص سے روگردانی، ان کے خلاف فتویٰ دینا یا ان سے کنارہ کشی اختیار کرنا نہیں تھا اور وہ شرعی احکام کے ساتھ کھیلنا اور ان پر خواہش کو مسلط نہیں کرنا چاہتے۔ قیاس کی صحت کے لیے انہوں نے جو شرائط لگائی ہیں وہ ہم پڑھ چکے ہیں۔ ان سے بھی ان کا مقصد یہ تھا کہ قیاس سے کسی ناجائز فعل کا ارتکاب نہ ہو۔ اس لحاظ سے دونوں فریق مخلص ہیں اور ان میں سے ہر ایک کو اللہ تعالیٰ کے ہاں اپنی کوشش اور حسن نیت پر اجر ملے گا۔

اس کے باوجود ہمیں دونوں فریقوں کے نقطہ ہائے نظر کا محاکمہ کرنا چاہیے اور کسی ایک رائے کو دلائل کی روشنی میں ترجیح دینی چاہیے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ شرعی احکام معلّل ہیں، یعنی یہ ایسے اوصاف اور علتوں پر مبنی ہیں جن کے یہ احکام متقاضی ہیں۔ خواہ یہ عبادات ہوں یا معاملات، لیکن عبادات کی علتیں ہم سے پوشیدہ ہیں۔ تفصیلی طور پر ہم ان کا ادراک نہیں کر سکتے، اگرچہ ہمیں اس کا یقین ہے کہ عبادات میں یہ معین احکام جن علتوں کے متقاضی ہیں وہ ان میں موجود ہیں۔ رہے معاملات تو ان کی علتوں کا ادراک ممکن ہے جب عام اور مقبول طریقے سے ان کا ادراک ممکن ہے تو ان تمام واقعات پر ان احکام کا اطلاق کرنا بھی ممکن ہے جو ان علتوں پر مشتمل ہیں۔ یہ اسی طریقے کے مطابق ہے جو شریعت میں استنباط احکام کے لیے مقرر ہے اور قانون مماثلت پر اس میں عمل کیا گیا ہے جس کی تائید قرآن مجید کی بہت سی نصوص سے ہوتی ہے۔

وہ طریقہ یہ ہے کہ قیاس اس بنیاد پر قائم ہے کہ شرعی احکام سب معلل ہیں۔ یعنی ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہے۔ یہ اصول مشاہدے سے ثابت ہے اور احکام میں اس کا اعتبار بھی کیا گیا ہے کہ ایک جیسے دو واقعات برابر ہوتے ہیں اور ان کا ایک ہی حکم ہوتا ہے اور دو واقعات جو ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں ان کا حکم علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی یہی فطرت بنائی ہے، اور قرآن مجید کی بہت سی نصوص سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً قیاس کے ماننے والوں نے قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات سے استدلال کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر۵۹: ۲] (اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو) اور ایسی ہی بہت سی آیات ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾

[القمر۵۴: ۴۳] (کیا تمہارے کافر ان گزشتہ کافروں سے کچھ بہتر ہیں یا آسمانی کتابوں میں تمہارے لیے کوئی معافی کا پروانہ درج ہے)۔

ایک دوسری آیت ہے: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ [محمد۴۷: ۱۰] (کیا یہ لوگ ملک میں چلتے پھرتے نہیں جو دیکھیں کہ جو لوگ ان سے پہلے ہو گزرے ہیں ان کا انجام کیسا ہوا، اللہ تعالیٰ نے ان پر سخت تباہی و بربادی واقع کی اور اسی قسم کے حالات ان کافروں کے بھی ہونے والے ہیں)۔

ایک تیسری آیت ہے: ﴿كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ [یونس۱۰: ۱۳] (ہم مجرموں کو اسی طرح سزا دیا کرتے ہیں)۔ اس آیت سے پہلے والی آیت میں عاد پر جو دردناک عذاب الٰہی نازل ہوا تھا اس کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، اس کے بعد یہ کہا گیا کہ مجرم قوموں کو ہم ایسا ہی بدلہ دیتے ہیں۔ یہ اور اس قسم کی دوسری آیات یہ اصول بتلاتی ہیں کہ جس حکم کا ایک چیز پر اطلاق ہوتا ہے اس کی نظیر یعنی اس جیسی چیز پر بھی وہی حکم چسپاں ہوتا ہے۔ کائنات میں اللہ تعالیٰ کا یہی قانون جاری و ساری ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو ان آیات کو قرآن مجید میں بیان کرنے سے کوئی سبق نہ ملتا اور نہ ہی اس استدلال کیا جا سکتا۔

اسی طرح قرآن مجید کی نصوص ہمیں یہ بتاتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ و حکم یہ ہے کہ جو دو چیزیں ایک دوسرے سے مختلف ہوں وہ ایک دوسرے کے برابر نہیں ہو سکتیں۔ جو لوگ ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے منسوب کر کے ان کو برابر کرتے ہیں تو وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر اللہ تعالیٰ کی طرف ایسی چیز کی نسبت کرتے ہیں جو اس کے مناسب نہیں ہے۔ اس بارے میں بھی ہمیں متعدد آیات ملتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ۔ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم۶۸: ۳۵] (کیا ہم فرماں برداروں کو نافرمانوں (مجرموں) کے برابر کر دیں گے)۔

﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثیۃ۴۵: ۲۱] (جو لوگ برے کام کرتے ہیں کیا وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم ان کو ان لوگوں جیسا کر دیں گے جو ایمان لائے اور عمل نیک کرتے رہے اور ان کی زندگی اور موت یکساں ہو گی۔ یہ جو دعوے کرتے ہیں برے ہیں)۔

ان تمام آیات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قرآن مجید ایک جیسی دو چیزوں کے لیے ایک ہی قانون کو درست قرار دیتا ہے اور دو مختلف چیزوں کے لیے علیحدہ علیحدہ قانون بتاتا ہے۔ قیاس اسی قانون پر عمل کا نام ہے۔ اسی قانون کے مطابق ان واقعات کو جن کے بارے میں کوئی حکم نص سے ثابت نہیں ہے ان واقعات پر منطبق کیا جاتا ہے جن کا حکم نص سے ثابت ہے۔ یہ اس وقت ہے جب دو واقعات اس علت میں ایک دوسرے کے مماثل اور مساوی ہوں جو حکم کی متقاضی ہے۔

منکرین قیاس نے جو دلیل پیش کی ہے وہ درست نہیں ہے اور نہ ان کے مدعا کو ثابت کرتی ہے، کیونکہ قیاس پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے جب کسی مسئلے میں نص موجود نہ ہو۔ اس لیے یہ اس آیت کے خلاف نہیں ہے کہ: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات۴۹: ۱] (اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول سے سبقت نہ کیا کرو)۔

جس واقعہ کے بارے میں نص صریح سے کوئی حکم ثابت نہ ہو، اس کے لیے اللہ کے ایک ثابت شدہ حکم کو قیاس صرف ظاہر کرتا ہے۔ یہ کسی ایسے حکم کو جو موجود ہی نہ ہو ثابت نہیں کرتا۔ اس لیے وہ اس آیت کے بھی منافی نہیں ہے: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ﴾ [المائدۃ۵: ۴۹] (اور اے پیغمبر ہم نے جو کتاب نازل کی ہے اس کے مطابق اہل کتاب کے درمیان فیصلہ فرمایا کیجیے)۔ قیاس صحت حکم کے بارے میں ظن راجح کی حد تک مفید ہے۔

عمل سے متعلق احکام کے اثبات کے لیے ظن راجح کافی ہے۔ اس لیے قیاس اس آیت کے بھی خلاف نہیں ہے: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الاسراء۱۷: ۳۶] (اے مخاطب جس بات کی تجھے تحقیق نہ ہو اس کے پیچھے نہ ہو لیا کرو)۔ نیز اس کے بھی خلاف نہیں: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم۵۳: ۲۸] (یقینی بات کے مقابلے میں بے بنیاد خیالات (ظن وگماں) ذرا بھی کارآمد نہیں ہوسکتے)۔

قرآن مجید میں جو یہ مذکور ہے کہ وہ ہر چیز کو تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ لفظی یا معنوی طور پر وہ احکام کی وضاحت کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہرگز بھی نہیں ہے کہ قرآن مجید میں ہر حکم کے بارے میں صریح نص موجود ہے۔ قیاس کا تعلق اس بات سے ہے کہ قرآن مجید میں جو احکام موجود ہیں وہ معنوی طور پر ان کو بتلائے۔ قرآن مجید کے احکام لفظی طور پر تو نصوص سے معلوم ہوتے ہیں اور معنوی طور پر قیاس کے ذریعے، اس لیے ہم کسی طرح بھی قیاس سے مستغنی نہیں ہوسکتے۔

رہے وہ آثار و اقوال جو صحابہ کرامؓ سے رائے اور قیاس کی مذمت میں وارد ہوئے ہیں تو ان کو فاسد رائے اور فاسد قیاس پر محمول کیا جائے گا۔ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ بعض قیاس فاسد بھی ہوتے ہیں جیسے بعض قیاس صحیح ہوتے ہیں۔ صحیح قیاس وہ ہے جس میں وہ تمام ارکان اور شرائط پورے طور پر پائے جاتے ہوں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، اور قیاس فاسد وہ ہے جو اس کے خلاف ہو۔ جیسے اہل باطل یہ کہتے تھے: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة ۲: ۲۷۵] (بیع بھی سود کی طرح ہوتی ہے)۔ ان کا یہ قیاس باطل تھا، کیونکہ امر واقع یہ ہے کہ بیع کی حقیقت ربا کی حقیقت کے خلاف ہے۔ اسی طرح قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے قیاس کرنے کا واقعہ ذکر کیا ہے: ﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ [یوسف ۱۲: ۷۷] (اس پر ان بھائیوں نے کہا کہ اگر اس (بنیامین) نے چوری کی ہے تو اس سے پہلے اس کا حقیقی بھائی یوسف بھی چوری کر چکا ہے)۔ یا جیسے شیطان نے قیاس کیا تھا کہ آگ کو مٹی پر فضیلت حاصل ہے اور چونکہ وہ آگ سے پیدا ہوا تھا اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے، اس لیے اپنے زعم باطل میں وہ آدم سے بہتر تھا، کیونکہ وہ مٹی سے بنائے گئے تھے۔ اس لیے وہ اس بات کا مستحق تھا کہ آدم اس کو سجدہ کریں نہ کہ وہ ان کو سجدہ کرے۔

یہ اور اسی قسم کے دوسرے قیاس باطل ہیں اور ان سے استدلال بھی باطل ہے۔ تاہم فاسد قیاس کا ہونا صحیح قیاس کے حجت ہونے میں مانع نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی احادیث درست نہیں ہیں، لوگوں نے ان کو اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیا ہے؛ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سنت کی اتباع ہی نہ کی جائے اور اس کو اسلامی قانون کا ماخذ ہی نہ سمجھا جائے۔ یہی حال قیاس کا ہے، اگر کچھ فاسد قیاس موجود بھی ہوں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ قیاس کو بالکل ہی چھوڑ دیا جائے اور شرعی ماخذ نہ سمجھا جائے۔

مخالفین کی ایک دلیل یہ ہے کہ قیاس سے اختلاف اور نزاع پیدا ہوتا ہے۔ یعنی قیاس اختلاف کی جڑ ہے۔ لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ قرآن و سنت سے احکام مستنبط کرنے میں، سنت کی صحت کے شرائط ہیں اور سنت کے احکام پر دلالت کرنے میں خود اختلاف موجود ہے۔ اسی طرح قرآن مجید کی بعض نصوص کے سمجھنے میں بھی اختلاف موجود ہے۔ لیکن کسی شخص نے بھی اس سبب سے سنت کو چھوڑنے کو نہیں کہا اور نہ یہ کہا کہ اختلاف کو روکنے کے لیے سنت سے سرے سے احکام ہی مستنبط نہ کیے جائیں۔

اصل مسئلہ یہ ہے کہ شرعی و عملی احکام کے استنباط میں اختلاف کی گنجائش اس وقت تک موجود رہے گی جب تک اجتہادی امور میں نقطہ ہائے نظر میں اختلاف باقی رہے گا اور اختلافی مسئلے میں جو حکم موجود ہے اس میں کوئی صریح اور قطعی نص وارد نہ ہوئی ہو۔ صحابہ کرامؓ کے دور سے لے کر ہمارے زمانے کے فقہا کے درمیان اختلاف موجود رہا۔ خود منکرین قیاس کے درمیان چاہے وہ ایک ہی مسلک سے تعلق رکھتے ہوں بہت سے احکام میں اختلاف موجود ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اختلاف ایک بدیہی امر ہے اور ہر اجتہادی مسئلے میں اس کی گنجائش ہے۔ اس اختلاف کا سبب قیاس پر عمل کرنا یا نہ کرنا نہیں۔

آخر میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جس اختلاف کو مذموم بتلایا گیا ہے وہ اعتقادی مسائل اور اصول دین میں ہے نہ کہ فروع میں۔ اسی طرح ان احکام میں ہے جو قطعی ہوں اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو، نہ کہ ظنی احکام میں۔

بعض منکرین قیاس نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ شریعت نے ایک دوسرے سے مماثلت رکھنے والی چیزوں کے لیے مختلف احکام دیے ہیں اور مختلف چیزوں کے لیے ایک جیسے احکام دیے ہیں۔ اس سے قیاس کی بنیاد ہی منہدم ہو جاتی ہے، اس لیے اس سے حجت قائم نہیں ہو سکتی۔ یہ بات بالکل درست نہیں ہے اور یہ وہی شخص کہہ سکتا ہے جس کو اسلامی شریعت کے مآخذ سے پوری واقفیت نہ ہو۔ جو لوگ یہ دلیل دیتے ہیں انہیں اس بات کا علم نہیں ہے کہ اسلامی شریعت میں واضح حکمتیں ہیں، بے شمار اسرار ہیں، حقیقی مصلحتیں ہیں، اس کے احکام ایسے مقاصد اور علتوں پر مبنی ہیں جن کے یہ احکام متقاضی ہیں۔ شریعت اس فطری اصول کے خلاف کوئی حکم نہیں دیتی کہ دو مختلف چیزوں میں فرق کیا جائے اور دو باہم مماثل چیزوں میں مساوات قائم کی جائے۔ اس کے جو احکام اس اصول کی نشان دہی کرتے ہیں وہ کثیر تعداد میں ہیں۔

رہی یہ بات کہ شریعت بعض اوقات کسی خاص قسم کے لیے ایک حکم دیتی ہے اور اس کے نظائر کے لیے دوسرا حکم، تو یہ قسم کسی خاص وصف کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اور اس وصف کی وجہ سے اس کا حکم وہ نہیں ہوتا جو اس کا ہے۔ جو وصف اس قسم کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے کچھ لوگ اس کو سمجھتے ہیں اور کچھ نہیں سمجھتے۔ جو شخص شریعت میں کوئی ایسی چیز دیکھتا ہے جو قیاس صحیح کے مخالف ہوتی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ دو مماثل چیزوں کے

درمیان مساوات قائم کی جائے اور مختلف چیزوں کے درمیان تفریق کی جائے تو وہ اس قیاس کا مخالف ہے جو اس کے ذہن اور تصور میں جاگزین ہو چکا ہے، وہ اس قیاس کا مخالف نہیں جو صحیح ہے اور فی الحقیقت ثابت ہے۔ *

اسلامی شریعت میں ایسے احکام نہیں ہیں جو قانون مماثلت کے خلاف ہوں۔ حیض والی عورت پاک ہونے کے بعد روزوں کی قضا کرتی ہے لیکن نماز کی نہیں کرتی۔ یہ ایک خاص سبب کی بنا پر ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ایک دن میں پانچ نمازیں ہوتی ہیں اور ایام حیض کی تعداد بھی اچھی خاصی ہوتی ہے اور ہر ماہ اس کو حیض آتا ہے۔ اگر اس کو ان نمازوں کی قضا کا حکم دیا جاتا تو یہ اس کے لیے تکلیف، مشقت اور تنگی کا باعث ہوتا۔ روزے سال میں صرف ایک ماہ کے لیے ہوتے ہیں۔ چند دن حیض کے دوران روزے چھوڑنے اور سال بھر میں ان کی قضا آسانی سے کی جاسکتی ہے۔ شریعت کا اصول یہ ہے کہ جس چیز میں تنگی و مشقت ہو اس میں آسانی پیدا کی جاتی ہے۔ اس لیے نمازوں کی قضا نہیں ہے۔

زنا کی تہمت لگانے سے حد واجب ہوتی ہے، لیکن کفر کا الزام لگانے سے حد واجب نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ زنا کی تہمت لگانے والے کے جھوٹ کا علم لوگوں کو نہیں ہوتا اور نہ اس کے معلوم کرنے کی ان کے پاس کوئی سبیل ہے۔ یہ حد اس کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے جاری کی جاتی ہے، تاکہ جس پر جھوٹی تہمت لگائی گئی ہے، اس کی آبرو کو بچایا جائے اور اس سے عار کو دور کیا جائے۔ بالخصوص جب کہ وہ عورت ہو۔ کفر کا الزام لگانے پر حد اس لیے واجب نہیں ہوتی کہ اس مسلمان کا حال دیکھنے والا اور اس کے حالات سے عام مسلمانوں کی واقفیت اس تہمت لگانے والے کو جھٹلانے کے لیے کافی ہے۔ جس شخص پر کفر کی تہمت ہے وہ خود کلمہ ایمان کا اظہار کر سکتا ہے۔ اس طرح تہمت لگانے والے کا جھوٹ ظاہر ہو جائے گا۔ لیکن جس شخص پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہے تو وہ اس وقت کیا کر سکتا ہے جب تک تہمت لگانے والے کا جھوٹ ظاہر نہ ہو جائے۔

یہی حال چور کے ہاتھ کاٹنے کا ہے۔ یعنی چوری کرنے والے کا ہاتھ تو کاٹا جاتا ہے لیکن کوئی چیز چھین کر یا جھپٹ کر لے جانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک چور حفاظتی انتظامات کو توڑ کر مال چراتا ہے۔ وہ تالا توڑتا ہے یا گھر میں داخل ہوتا ہے، مالک اپنے سامان کی حفاظت کے لیے یہی کچھ کر سکتا ہے۔ سامان کی حفاظت کا وہ اس سے زیادہ انتظام نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اس مصیبت کو ختم کرنے اور لوگوں کو اس سے محفوظ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے، لیکن جو شخص چھین کر یا جھپٹ کر مال لے جاتا ہے، وہ اس کو لوگوں کی نظروں کے سامنے

---

* ابن تیمیہ، القیاس، مشمولہ مجموعۃ الرسائل الکبریٰ، ص ۲۱۷ - ۲۱۸

چھینتا ہے۔ اسی طرح حاکم کے سامنے اس کے بارے میں گواہی دینا بھی ممکن ہے اس لیے اس سے یہ حق لیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ چھین جھپٹ کر لے جانے والے شخص کو تعزیر اُسزا دی جائے گی۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ چوری کی حقیقت کچھ اور ہے اور چھین کر مال لے جانے والے کی کچھ اور۔ اس لیے ان کا حکم بھی مختلف ہو گا۔ طہارت کے بارے میں شارع کا یہ حکم ہے کہ جب پانی موجود نہ ہو تو مٹی سے ناپاکی دور کی جا سکتی ہے اور مٹی کو پاک کرنے والی چیز سمجھا جاتا ہے۔ یہ ایک تعبّدی حکم ہے۔ یہ بات ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ تعبدی احکام کی علتوں کی تفصیل معلوم نہیں کی جا سکتی۔

خلاصہ یہ کہ قیاس صحیح مآخذ احکام میں سے ایک ماخذ اور شرعی حجت ہے، جمہور کی یہی رائے ہے۔ اس لیے ان دونوں نقطہ ہائے نظر میں یہی نقطہ نظر قابل ترجیح ہے۔ اس لیے اس پر عمل کیا جائے گا اور کتاب و سنت اور اجماع کے بعد اس سے استدلال کیا جائے گا۔

[قیاس کے صحیح ہونے کی شرائط *

قیاس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں

اول: قیاس نص کے مقابلے میں نہ ہو، کیونکہ قیاس نص کا مدِمقابل نہیں ہو سکتا۔ نص کے مقابلے میں قیاس کرنے کی مثال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک وضو میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ بظاہر یہ حکم عقل کے خلاف ہے، کیونکہ نماز سے باہر قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو نماز کے اندر کیسے ٹوٹ جائے گا۔ دراصل یہ حکم رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث پر مبنی ہے جو یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں صحابہ کرامؓ جماعت سے نماز پڑھ رہے تھے۔ ایک بدو آیا، اس کی نظر کچھ کمزور تھی، وہ جماعت میں شریک ہونا چاہتا تھا لیکن نظر نہ آنے کی وجہ سے وہ کنویں میں گر پڑا۔ یہ دیکھ کر جماعت میں شریک بعض صحابہؓ کھل کھلا کر ہنس پڑے۔ نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے فرمایا: "جس کسی نے تم میں سے ٹھٹھا مارا ہو وہ نماز اور وضو دونوں لوٹائے۔" اس حدیث کی بنا پر قہقہہ لگانے سے بالغ نماز پڑھنے والے کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اس پر دوسرے مسئلے کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے ائمہ اس حدیث کو ضعیف سمجھتے ہیں یا بالکل تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اس لیے ان کے نزدیک نماز میں کھل کھلا کر ہنسنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

* اضافہ از مترجم

عورت کا حج محرم کے بغیر درست نہیں۔ لیکن امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ عورت کا محرم کے بغیر حج جائز ہے جب وہ ایک قافلے کے ساتھ جا رہی ہو اور اس کے ساتھ قابل اعتماد عورتیں ہوں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید کی جس آیت میں حج کا حکم دیا گیا ہے وہ مطلق ہے اور عام ہے۔ اس میں مرد عورت کا کوئی ذکر نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو عورت اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتی ہو اس کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ بغیر اپنے خاوند یا محرم (قریبی رشتہ دار جیسے بیٹا، بھائی) کے تین دن اور تین رات سے زیادہ سفر کرے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دوسری دلیل ایک اور حدیث ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی عورت محرم کے بغیر حج نہ کرے۔ ایک شخص نے عرض کی کہ اے اللہ کے نبی، میرا نام فلاں غزوہ میں لکھا گیا ہے اور میری بیوی حج کو جا رہی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ لوٹ جاؤ اور اس کے ساتھ حج کرو۔ ان احادیث میں شارع نے علی العموم عورت پر بغیر محرم کے طویل سفر حرام کر دیا ہے۔ ہاں اس کے ساتھ محرم ہو تو جائز ہے۔ تو اب محرم کے بغیر کسی شخص کے ساتھ سفر کرنا، خواہ وہ مرد ہو یا قابل اعتماد عورتیں حرمت کے تحت داخل ہو گا۔ اس لیے امام شافعیؒ کا یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے جو جائز نہیں ہے۔

دوم: قیاس کے ذریعے جو حکم اصل سے معلوم ہوا ہے بعینہ وہی فرع کے لیے ہو۔ اس میں کسی قسم کا تغیر و تبدل نہ ہو، اگر ایسا ہو تو قیاس نہیں ہو گا، کیونکہ قیاس کے لیے یہ ضروری ہے کہ اصل کا حکم فرع میں بھی پایا جائے اور اگر حکم فرع میں کم و بیش ہو کر بدل جائے تو وہ حکم بعینہ نہیں ہو گا جو اصول کے خلاف ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ وضو کو تیمم پر قیاس کر کے یہ کہا جائے کہ جیسے تیمم میں نیت شرط ہے اسی طرح وضو میں بھی شرط ہے۔ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ قرآن مجید میں جس آیت سے وضو کی فرضیت معلوم ہوتی ہے وہ مطلق ہے اور نیت کی شرط لگانے میں اس کو مقید کرنا پڑتا ہے، وہ آیت یہ ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة۵: ۶] (اے ایمان والو! جب تم نماز کے ارادے سے اٹھو تو اپنے چہروں کو دھو لیا کرو)۔ اس میں فَاغْسِلُوا کا حکم مطلق ہے۔ نیت کی شرط اس میں نہیں ہے اور نیت کی شرط سے مشروط کرنے سے نص کے حکم میں تغیر لازم آتا ہے۔ اس لیے یہ قیاس صحیح نہیں ہو گا۔

یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ تیمم وضو کا قائم مقام ہے۔ تو جب وضو میں نیت فرض نہ ہوئی تو تیمم میں بھی فرض نہیں ہو گی، حالانکہ تیمم میں نیت احناف کے نزدیک بھی فرض ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قائم مقام کا تمام احکام میں اصل کی طرح ہونا ضروری نہیں۔ دوم یہ کہ وضو میں نجاست کو زائل کرنے والی چیز یعنی پانی موجود ہے

لیکن یہاں مٹی کو اس کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ اس لیے اس نقص کی تکمیل کے لیے طہارت کی نیت ضروری ہے۔ اس اعتراض کے جواب کی اور بھی تفصیلات ہیں۔

ایک حدیث ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز کی مانند ہے۔* اگر طواف کو اس کے تمام پہلوؤں میں نماز پر قیاس کیا جائے تو اصل حکم میں تغیر لازم آئے گا۔ یعنی طواف کے لیے نماز کی طرح وضو شرط نہیں ہے طواف بلا طہارت بھی جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔ طہارت کی قید سے مطلق حکم مقید ہو جائے گا۔ حدیث میں طواف کو جو نماز کے مشابہ بتایا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ یہ نفل نماز کی طرح ہے اور جس طرح نفل کے لیے فرض نماز کی طرح کوئی وقت اور مقدار مقرر نہیں، اسی طرح طواف کے لیے بھی کوئی مقدار مقرر نہیں، جتنا چاہے کرے۔ بعض روایتوں میں اسی حدیث کے آخر میں آپ نے فرمایا کہ طواف میں کلام کم کیا کرو۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر طواف بعینہ نماز ہوتا تو اس میں باتیں کرنا بھی جائز نہ ہوتا۔ اس لیے یہ قیاس درست نہیں۔

امام شافعیؒ نے ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کیا ہے اور علت اس کی یہ بیان کی ہے کہ ذمی کی طلاق صحیح ہوتی ہے تو اس کا ظہار بھی صحیح ہونا چاہیے۔ یہ تعلیل درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں اس کا حکم فرع کی طرف بعینہ متعدی نہیں ہوتا، کیونکہ مسلمان کا ظہار کفارے سے ختم ہو سکتا ہے اور ذمی کا ظہار ہمیشہ باقی رہے گا۔ کیونکہ وہ کفارے کا اہل نہیں۔ اس لیے کہ کفارہ عبادت کی نیت سے ہوتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔

سوم: جو علت ایک مسئلے سے دوسرے مسئلے میں جاری کی جائے وہ ایسی نہ ہو کہ عقل اس کا ادراک نہ کر سکے کیونکہ جب اصل کے حکم کا عقل ادراک نہیں کر سکے گی تو قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوگا۔ جیسے نماز کی رکعتوں کی تعداد میں قیاس کا کوئی دخل نہیں کیونکہ ان کی علت عقل سے معلوم نہیں کی جا سکتی۔ یہی حال مختلف قسم کے اموال کی زکاۃ کا ہے۔ یہی صورت اس شخص کی ہے جو بھول کر روزے میں کھا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ یہ حدیث سے ثابت ہے کہ کھجوروں کی نبیذ سے نبی کریم ﷺ نے وضو کیا اور یہ فرمایا کہ کھجور طیب ہے اور پانی طہور ہے، مگر یہ حکم قیاس کے خلاف ہے۔ عقل اس کی علت دریافت نہیں کر سکتی، کیونکہ کھجور کی نبیذ (مشروب) پانی نہیں رہتی۔ یہ چونکہ نص سے ثابت ہے اس لیے اس سے وضو جائز ہے۔ اب اس پر قیاس کر کے دوسری چیزوں سے بنائی نبیذ (مشروب) سے وضو کرنا درست نہیں، کیونکہ نبیذِ تمر (کھجور کے مشروب) سے وضو کرنا خلاف قیاس ہے۔

* اس حدیث کو ترمذی، نسائی اور دارمی نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔

نماز کی حالت میں اگر کسی کی ہوا خارج ہو جائے تو وہ وضو کر کے نماز وہیں سے شروع کرے جہاں اس نے چھوڑی تھی۔ یہ حکم حدیث سے ثابت ہے۔ اگر نماز کی حالت میں کسی کا سر زخمی ہو جائے اور خون نکلنے لگے یا نیند کا غلبہ ہو جائے اور اس کو احتلام ہو جائے تو ہوا پر قیاس کر کے دوبارہ وضو یا غسل کر کے نماز اس مقام سے شروع نہیں کر سکتا جہاں اس نے چھوڑی تھی۔ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ ریح خارج ہونے کی صورت میں وضو ٹوٹنے کے بعد دوبارہ وضو کر کے نماز وہیں سے شروع کرنے کی اجازت جہاں اس نے چھوڑی تھی خلاف قیاس ثابت ہے۔ عقل اس کی علت کا ادراک نہیں کر سکتی۔ کیونکہ وضو کا ٹوٹنا طہارت کے منافی ہے اور نماز طہارت کے بغیر درست نہیں اور ایک چیز اپنے مخالف اور منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی، اس لیے خون نکلنے یا نیند میں احتلام کی صورت میں اب نماز بالکل ختم ہو گئی، دوبارہ پڑھے۔ ریح نکلنے کی صورت میں بقیہ نماز پوری کرنے کی اجازت قیاس کے خلاف ثابت ہے اس پر غیر کو قیاس نہیں کر سکتے، بلکہ ایسی نص جس معاملے میں وارد ہوتی ہے، اسی کے ساتھ مخصوص اور اسی پر منحصر رہتی ہے۔

چہارم: تعلیل یعنی علت حکم شرعی کے لیے نکالی جائے نہ کہ کسی لغت کے مسئلے کے بارے میں۔ کیونکہ قیاس میں امر شرعی ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے اس لیے اگر حکم شرعی نہ ہو گا تو فرع کی طرف متعدی نہیں ہو گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ انگوروں کا پکایا ہوا رس جب آدھا رہ جائے تو وہ خمر (شراب) ہے۔ شافعی فقہا کہتے ہیں کہ خمر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ خمر لغت میں ڈھانکنے کو کہتے ہیں اور شراب بھی عقل کو ڈھانک دیتی ہے، انسان کو مدہوش اور مخبوط الحواس کر دیتی ہے، اسی لیے خمر کہلاتی ہے۔ تو جو چیز عقل پر چھا جائے وہ خمر (شراب) کے حکم میں ہو گی۔ یہ قیاس درست نہیں۔ اس کا تعلق لغت سے ہے، شرعی مسئلے یا حکم سے نہیں۔

سارق یعنی چور کو سارق اس لیے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے کا مال خفیہ طریقے سے لے جاتا ہے، اب اس پر قیاس کر کے نباش یعنی کفن چور کو بھی سارق کہا جائے اور اس پر حد جاری کی جائے تو یہ قیاس بھی فاسد ہے۔ احناف کے نزدیک کفن چور پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ اس لیے کہ یہ قیاس لغت سے متعلق ہے، شرعی امر سے متعلق نہیں۔ شافعی فقہا بھی تسلیم کرتے ہیں کہ لغت میں کفن چور کا نام سارق نہیں نباش ہے۔

لغت میں قیاس کے باطل ہونے کی یہ دلیل ہے کہ عرب کالے گھوڑے کو اس کی سیاہی کے سبب ادھم کہتے ہیں، جو دھمۃ سے ماخوذ ہے جس کے معنی سیاہی کے ہیں، اسی طرح سرخ گھوڑے کو اس کی سرخی کے سبب وہ کمیت کہتے ہیں، جو کمت سے مشتق ہے جس کے معنی سرخی کے ہیں۔ لیکن وہ ان ناموں کا اطلاق حبشی شخص اور

سرخ کپڑے پر نہیں کرتے۔ اگر اسمائے لغویہ میں قیاس جاری ہوتا تو ادھم کا اطلاق حبشی پر اور کمیت کا اطلاق سرخ چیز پر بھی جائز ہوتا، کیونکہ ان میں نام رکھنے کی علت موجود ہے۔ جب عرب ان ناموں میں قیاس نہیں کرتے تو معلوم ہوا کہ لغوی ناموں میں قیاس جاری نہیں ہوتا اور اگر ہوتا بھی ہو تو قیاس شرعی سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

اس قیاس کے باطل ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ لغت میں قیاس کے جاری ہونے سے اسباب شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے اور شریعت نے مثلاً سرقہ کو چور کا ہاتھ کاٹنے کا سبب قرار دیا ہے اور اس کی دلیل قرآن مجید کی آیت ہے: ﴿اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدۃ۵: ۳۸] (چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)۔ تو چوری ہاتھ کاٹنے کی علت ہوگی۔ اگر ہم اس حکم یعنی حد سرقہ کو ایسی چیز سے متعلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہو، یعنی دوسرے کا مال پوشیدہ طور پر لینا تو اس سے ظاہر ہو جائے گا کہ ہاتھ کاٹنے کا سبب سرقہ نہیں بلکہ کوئی دوسری بات ہے۔ اس میں سرقہ کے علاوہ دوسرے جرائم بھی داخل ہو جائیں گے اور ان میں ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جاسکے گی حالانکہ قرآن میں یہ صرف سرقہ یعنی چوری کی سزا ہے لغت میں قیاس جاری ہونے سے علت جاری ہو جاتی ہے۔

اسی طرح شُرب خمر (شراب پینا) شرعی احکام میں سے ایک حکم یعنی حد کا سبب ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص شراب پیے تو اس کو کوڑے مارو۔ اگر پھر پیے تو اس کو مارو اور اگر پھر پیے تو اس کو مارو، اگر پھر پیے تو اس کو قتل کر دو۔ * قتل بعد میں منسوخ ہو گیا۔ آزاد کے لیے اسّی کوڑوں اور غلام کے لیے چالیس کوڑوں پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ اگر اس حکم کا تعلق ایسی چیز سے کر دیا جائے جو شراب سے عام ہو تو حد شراب کا حکم خمر ہی کے ساتھ متعلق نہیں رہے گا، بلکہ ایسی چیزوں کے ساتھ بھی ہو جائے گا جو شراب کی تعریف میں نہیں آتیں۔

امام شافعیؒ اغلام بازی کو زنا پر قیاس کرتے ہیں۔ یہ قیاس لغت کے اعتبار سے ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسے اجزائے منویہ کو جو حرام کیے گئے ہوں شہوت کے ساتھ ایسے محل میں ڈالنا جو حرام کیا گیا ہو یہ بات اغلام بازی میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لیے زنا کا حکم اس پر بھی جاری ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اغلام بازی زنا نہیں ہے کیونکہ اس پر زنا کا اطلاق حکم شرعی نہیں ہے۔ دراصل یہ لغت میں قیاس کو جاری کرنا ہے اور قیاس لغوی کا

---

* اس حدیث کو سوائے نسائی کے تینوں اصحاب سنن نے روایت کیا ہے۔ بیہقی نے اس کی تصحیح کی ہے، حاکم نے مستدرک میں اور ابن حبان نے بھی صحیح میں اس کو روایت کیا ہے

مطلب یہ ہے کہ کوئی لفظ خاص نام کے ساتھ وضع کیا جائے اور اس میں ایسے معانی (مقصد یا مطلب) کا اعتبار کیا جائے جو دوسرے لفظ میں بھی پائے جاتے ہوں، پھر اس لفظ کا دوسرے لفظ پر اسی معنیٰ میں اشتراک کے سبب اطلاق کیا جائے۔ قیاس شرعی میں قیاس لغوی درست نہیں۔

پنجم: فرع کے لیے کتاب وسنت یا اجماع میں نص موجود نہ ہو، کیونکہ فرع کے متعلق کسی قسم کی نص موجود ہوگی تو اس کی دو صورتیں ہیں: یا تو وہ قیاس کے مخالف ہوگی یا موافق۔ پہلی صورت میں قیاس کیا جائے گا تو قیاس سے نص کا ابطال ہوگا اور یہ باطل ہے۔ دوسری صورت میں قیاس جاری کرنا لا حاصل ہے، کیونکہ نص کی موجودگی میں قیاس کی ضرورت نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ شافعی فقہا کہتے ہیں کہ جب قتل خطا کے کفارے میں مسلمان غلام کا آزاد کرنا شرط ہے تو اس پر قیاس کر کے کفارۂ قسم اور کفارۂ ظہار میں بھی مسلمان غلام کا آزاد کرنا شرط ہے۔ قرآن میں قتل خطا کے کفارے میں تو رقبة مؤمنة (مسلمان غلام) کے الفاظ ہیں لیکن کفارۂ قسم اور کفارۂ ظہار سے متعلق آیتوں میں صرف رقبة (غلام) کا لفظ ہے۔ اس لیے وہ قسم اور ظہار کے کفارے کو قتل کے کفارے پر قیاس کرتے ہیں۔ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ کفارۂ قسم اور کفارۂ ظہار کو کفارہ قتل پر قیاس نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ان دونوں مسائل کے لیے علیحدہ علیحدہ نص موجود ہے جس میں غلام کو مومن ہونے کے ساتھ مقید (مشروط) نہیں کیا گیا، بلکہ مطلق غلام کا ذکر ہے۔ اس لیے نصوص کے ہوتے ہوئے قیاس کی ضرورت نہیں۔

علمائے سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ اگر اصل پر قیاس، فرع کی نص کے خلاف ہو تو قیاس نہیں کرنا چاہیے، اگر موافق ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں، جب حکم قیاس اور نص دونوں سے ثابت ہو۔ اسی لیے صاحب ہدایہ اکثر احکام میں عقلی و نقلی دونوں دلیلیں بیان کرتے ہیں۔

اگر کسی شخص نے ظہار کیا اور اس کے کفارہ میں ساٹھ روزوں کے درمیان بیوی کے ساتھ صحبت کر لی تو کفارۂ ظہار از سر نو لازم آئے گا۔ اس حکم پر قیاس کر کے کوئی شخص یہ کہے کہ اگر کوئی شخص ظہار کے کفارے میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور کھانا کھلانے کے درمیان جماع کر لے تو اس پر از سر نو کفارہ لازم آئے گا، جیسے روزوں کے درمیان صحبت کرنے سے لازم آتا ہے، تو یہ قیاس درست نہیں۔ کیونکہ روزوں کے بارے میں قرآن میں ظہار سے متعلق آیت میں اور غلام آزاد کرنے کے بارے میں ایک قید ﴿من قبل أن يتماسا﴾ موجود ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے یا روزے رکھنے کی صورت میں درمیان میں صحبت نہ کرے، لیکن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے میں ایسی کوئی قید نہیں ہے۔ وہ آیت یہ ہے: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾

[المجادلۃ۵۸: ۴] (یعنی جو شخص روزے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے)۔ اس میں ایسی کوئی قید نہیں۔ کفارہ کی تینوں صورتوں کا حکم علیحدہ علیحدہ ہے۔ اس میں ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

سورۂ بقرہ کی آیت ۱۹۶ کے مطابق حج میں تمتع (حج اور عمرہ علیحدہ علیحدہ ادا کرنا) کرنے والا اگر ایام حج میں قربانی نہ کر سکے تو وہ حج کے ایام میں تین روزے رکھے اور حج سے فارغ ہونے کے بعد واپسی پر سات روزے رکھے۔ اب تمتع کرنے والے پر قیاس کر کے مُحصَر یعنی اس شخص کے بارے میں جو حج سے روک لیا گیا ہو یہ کہے کہ وہ بھی اسی طرح دس روزے رکھے تو اس کا یہ قیاس صحیح نہیں ہو گا، کیونکہ مُحصَر کے بارے میں اسی آیت میں علیحدہ حکم موجود ہے، جو یہ ہے: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ [البقرۃ۲: ۱۹۶] (اگر تمہیں حج سے روک دیا جائے تو تمہیں جو میسر ہو قربانی کرو اور جب تک قربانی کا جانور اپنی جگہ پر نہ پہنچ جائے اس وقت تک سر نہ منڈواؤ یعنی قربانی سے قبل احرام کھولنے اور سر منڈوانے کا حکم محصر کے لیے نہیں ہے)۔ اس میں روزوں کی کوئی قید نہیں، اس کے برعکس متمتع دس روزوں کے بعد حلال ہو سکتا ہے۔ متمتع اور محصر دونوں کے حکم علیحدہ علیحدہ ہیں۔ اس لیے ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔ *

علت کو فاسد کرنے والی چیزیں

علت کو معلوم کرنے کے لیے اس سے پہلے ہم مسالک بیان کر چکے ہیں۔ یعنی علت نص سے ثابت ہو گی یا اجماع سے یا استنباط سے۔ ان طریقوں کے علاوہ جو اس کے لیے مقرر ہیں دوسرے طریقوں سے اگر علت معلوم کی جائے تو وہ فاسد ہو گی۔ دس چیزیں ایسی ہیں جو علت کو فاسد کر دیتی ہیں:

۱۔ علت سے حکم شرعی معلوم ہوتا ہے، اس لیے وہ دلیل شرعی سے معلوم ہونی چاہیے، چنانچہ جس علت کی کوئی شرعی دلیل موجود نہ ہو وہ فاسد ہے۔

۲۔ اگر کسی ایسی چیز کی علت نکالی جائے جو قیاس سے ثابت نہ ہوتی ہو، وہ فاسد ہے جیسے حیض کی کم سے کم مدت یا اسمائے لغات کو ثابت کرنے کے لیے علت نکالی جائے، جیسے نماز کی علت، رکعتوں کی تعداد کی علت۔

۳۔ ایسی اصل سے علت کو نکالا گیا ہو جس سے نکالنا قواعد کی رو سے درست نہ ہو، جیسے وہ اصل منسوخ ہو چکی ہو، جس اصل کا حکم ہی ثابت نہ ہو یا حکم اس کے ساتھ مخصوص ہو اور اس پر قیاس کی ممانعت ہو۔

---

* أصول الشاشي، ص۱۴۱- ۱۴۴

۴۔ جس وصف کو علت بنایا ہو اس کی تعلیل ہی درست نہ ہو، جیسے کسی اسم لقب کو علت بنائے، یا کسی صفت کی نفی ہوتی ہو، یا کسی وصف شبہ کو علت بنا دیا ہو جو بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، یا کسی ایسے وصف کو علت بنا دیا ہو جو اصل و فرع میں موجود ہی نہ ہو۔

۵۔ علت حکم میں مؤثر نہ ہو، یعنی حکم کے اثبات یا نفی کے لیے اس میں مناسبت نہ پائی جائے۔ احناف کے نزدیک مؤثر نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تائید نص یا اجماع سے نہ ہو یا اس جیسی علت رسول اللہ ﷺ یا صحابہ کرام سے ثابت نہ ہو۔

۶۔ علت میں نقص ہو، یعنی علت تو موجود ہو، حکم موجود نہ ہو۔ احناف میں سے علمائے عراق اور ابوزید دبوسی یہ کہتے ہیں کہ اگر علت موجود ہو اور حکم موجود نہ ہو تو یہ نقص نہیں، تخصیص ہے اور یہ علت کے لیے قادح نہیں ہے لیکن علمائے ماوراء النہر سوائے دبوسی کے اس بات کے قائل ہیں کہ نقص علت کے لیے عیب ہے۔

۷۔ ایسی علت جس کا قلب جائز ہو یعنی مقیس کو مقیس علیہ اور مقیس علیہ کو مقیس بنایا جا سکے۔ پھر اس سے حکم کی نقیض ثابت ہو جائے۔ یعنی مجتہد جس چیز کو حکم کی علت بنائے مخالف اس کو حکم کی ضد بنا دے۔ اس لیے وہ دلیل جو مجتہد نے دی ہے مخالف کے لیے مفید ہو۔ اس کی مزید تفصیل قیاس سے متعلق اعتراضات کے باب میں آئے گی۔

۸۔ علت اصل کے حکم کو فرع میں واجب نہ کر سکے۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ اصل میں جیسا حکم ہے وہ فرع میں نقصان یا زیادتی کے ساتھ ثابت ہو، جوں کا توں ثابت نہ ہو۔ مثلاً احناف کہتے ہیں کہ رمضان کے روزے فرض معین ہیں اس لیے نیت میں رمضان کے روزے کی نیت ضروری نہیں، صرف روزے کی نیت کافی ہے۔ وہ اس کو امانت کی واپسی پر قیاس کرتے ہیں لیکن یہ قیاس درست نہیں، اس لیے کہ اس میں اصل کا حکم پورا کا پورا فرع میں ثابت نہیں ہو رہا۔ امانت کی واپسی میں نیت اور تعیین دونوں ساقط ہو جاتے ہیں، لیکن روزے سے صرف تعیین ساقط ہوتی ہے، نیت ساقط نہیں ہوتی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حکم جس طرح اصل میں ثابت ہوتا ہے اس طرح فرع میں ثابت نہ ہو۔ مثلاً احناف کے نزدیک نابالغ کے مال پر زکاۃ فرض نہیں ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ غیر مکلف ہے، جیسے غیر مسلم کے مال میں زکاۃ فرض نہیں۔ یہ قیاس درست نہیں کیونکہ علت اصل کے حکم کو پورے طور پر فرع میں ثابت نہیں کرتی۔ نابالغ کی شرعی پیداوار میں سے عشر لیا جائے گا اور صدقہ فطر بھی واجب ہو گا لیکن غیر مسلم پر یہ دونوں چیزیں واجب نہیں ہیں، اس لیے قیاس درست نہیں۔

۹۔ مجتہد ایسے دو حکموں کے درمیان جن میں اختلاف ہو کسی علت کو مشترک سمجھے، حالانکہ دونوں حکم مختلف ہونے کے سبب وہ علت نہیں ہو سکتی۔ اس کو اصطلاح میں فسادِ اعتبار یا فسادِ وضع کہتے ہیں۔ یہ دو طریقوں سے معلوم ہوتا ہے۔ اول یہ کہ شریعت نے خود دونوں حکموں کے مختلف ہونے کی وضاحت کر دی ہو یا اصول کے ذریعے معلوم ہو جاتا ہو۔ جیسے احناف طلاق اور عدت میں شوہر کے آزاد غلام ہونے کا اعتبار کرتے ہیں۔ لیکن شافعیہ کے نزدیک باندی کی طلاقیں دو ہوں گی چاہے اس کا شوہر آزاد ہو۔ اسی طرح اس کی عدت دو حیض ہوں گے آزاد عورت کو تین طلاق کا حق ہو گا چاہے اس کا خاوند غلام ہو، اسی طرح اس کی عدت بھی تین طہر ہوں گے۔

یہ قیاس اس لیے فاسد ہے کہ ان دونوں کو اس معاملے میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں عورتوں اور مردوں کو علیحدہ علیحدہ فرمایا ہے: الطلاق بالرجال والعدة بالنساء یعنی طلاق مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ۔ اس لیے اس مسئلے میں شافعیہ کا عورت کی غلامی یا آزادی کا اعتبار کرنا اور احناف کا خاوند کی انہی صفات کا اعتبار کرنا درست نہیں۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باندی کو دو طلاق کا حق ہے اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔

فساد معلوم کرنے کا دوسرا طریقہ اصول ہیں۔ مثلاً جو چیز تشدید اور سختی پر مبنی ہو اس کو اس چیز پر قیاس کرنا جو تخفیف پر مبنی ہو۔ جیسے کچھ شافعیؒ فقہا یہ کہتے ہیں کہ جس طرح اگر بھول کر ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لیا جائے تو اس ذبیحہ کا کھانا جائز ہے، اسی طرح کوئی شخص قصداً ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لے تو اس کا کھانا بھی جائز ہونا چاہیے، مگر یہ قیاس درست نہیں، کیونکہ دونوں علتوں میں فرق ہے۔ عمد کی بنا تشدید اور سختی پر ہے اور سہو کی تخفیف اور آسانی پر۔

۱۰۔ دو علتوں کے درمیان تعارض ہو، ایک کی تائید کتاب، سنت یا اجماع سے ہوتی ہو، دوسری کی نہیں۔ اس صورت میں دوسری علت سے استدلال صحیح نہیں ہو گا۔ *

یہ بات واضح رہے کہ ایسی دو دلیلوں کے درمیان ترجیح نہیں ہو سکتی جو موجب علم (یقین) ہوں۔ ہاں ان میں ایک دوسری سے زیادہ قوی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ علم و یقین قطعی چیز ہے، اس میں اضافہ نہیں ہو سکتا، اسی طرح ایسی دلیل جو موجب یقین ہو اور ایسی علت یا دلیل جو موجب ظن ہو، ان دونوں کے درمیان بھی ترجیح نہیں ہو سکتی کیونکہ علم کا درجہ ظن سے اونچا ہے۔ اس لیے ترجیح کی صورت میں علم (یقینی چیز) ظن پر مقدم ہو گا۔ ترجیح کا

* شیرازی، اللمع في أصول الفقه، ص ۲۷۳-۲۶۱

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں اگر مجتہد کی نظر میں دو علتوں کے درمیان تعارض ہو اور ترجیح کی ضرورت ہو تو مندرجہ ذیل قواعد کی روشنی میں ایک دوسرے پر ترجیح دی جائے گی وہ قواعد یہ ہیں:

۱۔ ایک علت قطعی اصل سے نکالی گئی ہو۔ مثلاً متواتر حدیث سے اور دوسری غیر قطعی سے نکالی گئی ہو جیسے خبر واحد، تو اس علت کو ترجیح دی جائے گی جو قطعی سے نکالی گئی ہے کیونکہ اس کی اصل زیادہ قوی ہے۔

۲۔ اگر دو علتیں اجماع پر مبنی ہوں، ان میں سے ایک کے اجماع کی دلیل معلوم ہو دوسری کے اجماع کی دلیل معلوم نہ ہو تو جس کی دلیل معلوم ہو اس کو ترجیح دی جائے گی۔

۳۔ اگر دو علتوں میں سے ایک منطوق اصل سے معلوم ہو، یعنی بالکل واضح طور پر مذکور ہو۔ دوسری علت اس کے مفہوم سے معلوم ہو یا مستنبط کی جائے جو علت اصل میں منطوق سے معلوم ہو، وہ قابل ترجیح ہے۔

۴۔ اگر دونوں علتیں عام ہوں لیکن ان میں سے ایک میں تخصیص ہو، دوسری میں نہ ہو تو جس میں تخصیص نہ ہو وہ قابل ترجیح ہے۔

۵۔ اگر دونوں علتوں میں سے ایک علت پر قیاس منصوص ہو دوسری پر نہ ہو تو جس میں منصوص ہو وہ قابل ترجیح ہے۔

۶۔ اگر دو علتوں میں سے ایک کی اصل فرع کی جنس سے ہو اور دوسری کی اصل سے نہ ہو تو جس کی اصل فرع کی جنس سے ہو وہ اولیٰ ہے۔

۷۔ اگر دو علتوں میں ایک کی صرف ایک ہی اصل ہو، دوسری کی کئی اصلیں ہوں تو جس کی زیادہ اصلیں ہوں وہ زیادہ قوی ہے۔ اس کو ترجیح دی جائے گی۔

۸۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت وصف ذاتی ہو، جیسے نشہ اور دوسری وصف حکمی ہو، جیسے نجاست حلت وحرمت تو جو وصف حکمی ہو گی وہ مقدم ہو گی۔

۹۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت نص میں مذکور ہو، دوسری نہ ہو، تو جو علت نص میں مذکور (منصوص) ہو وہ مقدم ہو گی۔

۱۰۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت نفی کرتی ہو دوسری اثبات، تو اثبات کرنے والی علت مقدم ہو گی، کیونکہ نفی کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ علت ہو بھی سکتی ہے یا نہیں۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت صفت ہو دوسری اسم، تو جو صفت ہو گی وہ قابل ترجیح ہے کیونکہ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اسم علت نہیں بن سکتا۔

۱۱۔ اگر دو علتوں میں سے ایک کے اوصاف زیادہ ہوں دوسری کے کم ہوں، تو بعض نے کہا ہے کہ کم اوصاف والی علت مقدم ہوگی اور بعض نے زیادہ اوصاف والی علت کو ترجیح دی ہے، یہ مسئلہ نزاعی ہے۔

۱۲۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت سے زیادہ فروع ہوں تو بعض شافعی فقہا نے یہ کہا ہے کہ جس کی فروع زیادہ ہوں وہ مقدم ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ دونوں برابر ہیں۔

۱۳۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت متعدی ہے، دوسری قاصر ہے، تو متعدی مقدم ہے، کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ قاصر کے بارے میں اختلاف ہے۔

۱۴۔ اگر دو علتوں میں سے ایک کا طرد وعکس ہو سکتا ہو، دوسری کا صرف طرد ہو سکتا ہو تو جس کا طرد وعکس دونوں ہو سکتے ہوں، وہ مقدم ہوگی۔

۱۵۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت فرض میں احتیاط کی متقاضی ہو، دوسری نہ ہو تو جو احتیاط کی متقاضی ہو وہ مقدم ہے۔

۱۶۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت حظر (ممانعت) کی متقاضی ہو، دوسری اباحت کی، تو بعض شافعی فقہا نے کہا ہے کہ دونوں برابر ہیں۔ بعض نے کہا ہے کہ جو حظر (ممانعت) کی متقاضی ہو وہ قابل ترجیح ہے۔

۱۷۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت اصل سے فرع کی طرف حکم کے منتقل ہونے کا تقاضا کرتی ہو اور دوسری اصل میں باقی رہنے کی متقاضی ہو تو جو منتقل ہونے کا تقاضا کرتی ہو وہ مقدم ہے۔

۱۸۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت حد کو واجب کرتی ہو، دوسری ساقط کرتی ہو، یا ایک سے غلام آزاد ہوتا ہو، دوسری سے آزادی ساقط ہو جاتی ہو، تو بعض کہتے ہیں کہ جس سے حد ساقط ہوتی ہو اور جس سے غلام آزاد ہوتا ہو وہ قابل ترجیح ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ دونوں برابر ہیں کیونکہ شرع میں حد کا واجب کرنا یا ساقط کرنا یا غلام آزاد کرنا یا غلام بنانا دونوں برابر ہیں۔

۱۹۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت کی موافقت میں عموم ہو اور دوسری کی موافقت میں نہ ہو، تو جس کی موافقت میں ہو وہ مقدم ہوگی۔

۲۰۔ اگر دو علتوں میں سے ایک علت کے ساتھ قول صحابی ہو، دوسری کے ساتھ نہ ہو، تو جس کے ساتھ قول صحابی ہو وہ مقدم ہوگی، کیونکہ بعض علما کے نزدیک قول صحابی بھی حجت ہے اور اگر وہ قیاس کے ساتھ مل جائے تو اس سے قوی ہو جائے گا۔ *

علت و تعلیل احکام سے متعلق تفریعات

علت سے متعلق بعض بنیادی وضروری احکام اوپر گزر چکے ہیں۔ اس سے متعلق جزئیات اور مزید تفصیلات ذیل میں بیان کی جاتی ہیں۔

قیاس کا دارومدار علت پر ہوتا ہے۔ یہی اصل وفرع میں مشترک ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اصل کا حکم فرع کے لیے واجب ہوتا ہے۔ علت کی تعریف میں علما اصول کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔

۱۔ بعض نے کہا ہے کہ علت مُعرِّف ہے یعنی حکم کے وجود پر دلالت کرنے والی ہے۔ تمام علل شرعیہ معرّفات ہیں، مؤثر نہیں۔ یعنی خود حکم کو واجب کرنے والی نہیں، بلکہ حکم کو بتلانے والی ہیں۔ اگرچہ علامت بھی حکم پر دلالت کرتی ہے، لیکن علت اور علامت میں بڑا فرق ہے۔ احکام کا وجود علت سے ہوتا ہے یا حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے، لیکن علامت کو احکام کے وجود میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس سے پہلے ہم علامت کی تعریف اور اس کی مثالیں بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ بعض نے کہا ہے کہ علت مؤثر ہے یعنی کسی حکم کو وجود بخشنے والی ہے۔ مؤثر سے وہ چیز مراد ہے جس پر شے کا وجود موقوف ہو، لیکن بعض علما کہتے ہیں کہ مؤثر درحقیقت اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے۔ صحیح یہ ہے کہ احکام میں علت کا مؤثر ہونا بندوں کی نسبت سے ہے کیونکہ احکام کی اسباب کی طرف نسبت بندوں کے حق میں ہے اور ان احکام کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی آزمائش مقصود ہے۔ اس لیے احکام ظاہری اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر قاتل پر قصاص واجب ہے، کیونکہ ظاہر میں مقتول کی موت اس کے قتل کی طرف منسوب کی جائے گی۔ ورنہ حقیقت میں اس کی موت تو حکم الٰہی سے واقع ہوئی ہے اس لیے شریعت میں احکام کی نسبت اسباب کی طرف کی جاتی ہے اور علت کے احکام میں مؤثر ہونے سے اسی قدر مراد ہے۔

۳۔ بعض نے کہا ہے کہ علت وہ چیز ہے جو شارع کے لیے حکم کے مشروع کرنے کا باعث ہوتی ہے۔ مگر یہ مشروع کرنا (حکم دینا) اس پر واجب نہیں ہوتا۔ باعث سے مراد یہ ہے کہ علت ایسی حکمت و مصلحت پر مشتمل ہوتی ہے

---

* شیرازی، اللمع في أصول الفقه، ص ۲۷۴- ۲۷۸

جس کی وجہ سے شارع کوئی حکم دیتا ہے، اس لیے جو حکم علت کے نتیجے میں آتا ہے وہ کسی حکمت و مصلحت پر مشتمل ہوتا ہے۔ حکمت و علت کے درمیان فرق ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ چنانچہ وجوب قصاص کی علت قاتل کا ناحق مقتول کو مار ڈالنا ہے۔ اس لیے قصاص کا حکمت و مصلحت پر مشتمل ہونا ناحق مقتول مار ڈالنے کی وجہ سے ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ علت وہ چیز ہے جو شارع کو کسی مسئلے یا واقعے سے متعلق حکم دینے پر آمادہ کرتی ہے، اس کے لیے متحرک اور سبب بنتی ہے اور اس علت کی وجہ سے شارع کسی مصلحت و حکمت پر مبنی حکم دیتا ہے۔ اس حکم کا مقصد بندوں کو نفع پہنچانا اور نقصان سے بچانا ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے کل افعال بندوں کی مصالح پر مبنی ہیں خود اس کا اس میں کچھ نفع نہیں، نہ اس پر کچھ واجب ہے بلکہ بندوں پر مہربانی کے سبب اس نے یہ احکام دیے ہیں۔ یہ اہل سنت کا نظریہ ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ بندوں کے حق میں بھلائی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ مگر یہ نظریہ اس لیے درست نہیں ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہوتی ہے تو اس کے ترک کرنے پر وہ مذمت و عذاب کا مستحق ہوتا، حالانکہ اللہ تعالیٰ پر ایسا کوئی حاکم نہیں ہے کہ وہ کسی فعل پر اس کا مؤاخذہ کرے۔ دوسرے یہ کہ بندوں کے حق میں بھلائی کا صادر کرنا اس پر واجب ہوتا تو وہ اس کے صدور کے ترک پر قادر نہ ہوتا بلکہ اس کا صادر کرنا اس پر لازم ہوتا۔

علت کی مختلف صورتیں: ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ علت کے چار وصف لازمی ہیں: ظاہر ہونا، منضبط ہونا، مناسب ہونا اور متعدی ہونا۔ لیکن دس چیزیں ایسی ہیں جو اس کے لیے لازمی نہیں ہیں۔ تاہم ان میں سے کسی نہ کسی صورت میں علت پائی جاسکتی ہے۔ علت کبھی وصف ہوتی ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ وصف لازم ہوتی ہے، یعنی ایسا وصف ہوتی ہے جو اصل سے کسی حالت میں جدا نہیں ہو سکتا۔ جیسے چاندی سونے میں وجوب زکاۃ کی علت ثمنیت ہے یعنی دونوں قیمتی دھاتیں ہیں۔ ان دونوں سے ان کا یہ وصف کبھی جدا نہیں ہو سکتا، کیونکہ دراصل ان دونوں دھاتوں کی پیدائش ثمنیت کے لیے ہے۔ اس لیے زیور میں زکاۃ واجب ہوتی ہے۔

۲۔ علت کبھی وصف عارضی ہوتی ہے۔ جیسے گیہوں یا جو کی ایک خاص مقدار کو اس سے زیادہ یا کم مقدار سے تبادلہ کرنا سود ہے۔ اس کو ربا الفضل کہتے ہیں۔ اگر گیہوں کا گیہوں سے تبادلہ کیا جائے تو مقدار برابر ہونا چاہیے۔ ایسے جو کہ تبادلے کے لیے ضروری ہے لیکن گیہوں کا جو کے ساتھ کم و بیش مقدار سے تبادلہ ہو سکتا ہے۔ احناف کے نزدیک اس کے ربا ہونے کی علت دونوں کا ایک جنس ہونا ہے اور کیلی ہونا ہے۔ یعنی گیہوں اور جو زمانہ قدیم میں پیمانے سے ناپے جاتے تھے ان کو وزن کر کے نہیں بیچا جاتا تھا تو ان دونوں جنسوں کا کیلی ہونا یعنی ناپ کر بیچا جانا

حسی طور پر ان کے لیے وصف لازم نہیں ہے اس لیے کبھی ان کو وزن کر کے یعنی تول کر بھی بیچا جا سکتا ہے، چنانچہ ہمارے زمانے میں یہ اجناس تول کر ہی بیچی جاتی تھیں۔

۳۔ علت کبھی وصف جلی ہوتی ہے۔یعنی ہر ایک اس کو بخوبی جان سکتا ہے۔ بعض کے نزدیک وصف جلی سے مراد یہ ہے کہ وہ نص میں صریحاً مذکور ہوتی ہے۔ جیسے بلی کے جھوٹھے کے پاک ہونے کی علت یہ ہے کہ وہ کثرت سے گھر میں آتی جاتی ہے۔ اور سورہ نور میں آیت استیذان (گھر میں اجازات لے کر آنا) میں جن لوگوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے اس کی علت بھی ان کا گھر میں کثرت سے آنا جانا اور اہل خانہ کے ساتھ ملا جلا رہنا ہے۔ اسی پر قیاس کر کے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ بلی کا جھوٹھا پاک ہے کیونکہ وہ کثرت سے تمہارے گھروں میں چکر لگاتی پھرتی ہے اور یہ علت ظاہر اور واضح ہے کہ ہر شخص آسانی سے اس کو سمجھ سکتا ہے۔

۴۔ علت کبھی وصف خفی ہوتی ہے یعنی کچھ لوگ اس کو سمجھ سکتے ہیں اور کچھ نہیں۔ یہ علت کافی غور و فکر اور سوچ بچار کے بعد سمجھ میں آتی ہے۔ بعض کے نزدیک خفا سے مراد یہ ہے کہ یہ علت نص میں صریحاً مذکور نہیں ہوتی، جیسے سود کے پائے جانے کی علت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدار اور جنس کا متحد ہونا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کھانے کی چیزوں میں سود کی علت ان چیزوں کا کھانے کے قابل ہونا (طعام) اور جنس کا ایک ہونا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک کھانے کی چیزوں میں ان چیزوں کا غذا کی قسم سے ہونا (اقتیات) یا رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے کے قابل ہونا (ادخار) یعنی ایسی چیزوں کے باہمی تبادلے میں سود ہوگا، جنہیں اگر کافی عرصے تک رکھا جائے تو وہ خراب نہ ہوں۔ دوسرے جنس کا متحد ہونا ہے۔ اگر سود کی علت خفی نہ ہوتی تو ائمہ کے درمیان اس میں اتنا اختلاف کیوں ہوتا۔

۵۔ علت کبھی اسم جنس ہوتی ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ نے ایک صحابیہ کو جو مستحاضہ تھیں یہ حکم دیا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون بوریے پر ٹپکے کیونکہ وہ خون رگ کا ہے جو بہہ نکلا ہے۔ اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے رگ سے خون جاری ہونے کو جدید وضو کرنے کی علت قرار دیا۔ خون اسم جنس ہے اور فصد سے خون نکلنے، پچھنے لگوانے اور زخم سے نکلنے کی صورت میں یہ خون وضو ٹوٹنے کا سبب ہوگا اور نیا وضو کرنا ہوگا اور خون کا بہنا ایک عارضی وصف ہے۔

۶۔ علت کبھی حکم شرعی ہوتی ہے جو اصل و فرع کے درمیان جامع ہے، محققین کا نظریہ یہی ہے اور یہی مذہب مختار ہے۔ لیکن بعض علمائے اصول کہتے ہیں کہ اگر تعلیل حصول منفعت کے واسطے ہو تو علت کا حکم شرعی ہونا جائز ہے اور اگر مفسدہ اور ضرر دور کرنے کے لیے ہو تو جائز ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ کسی صورت میں بھی جائز نہیں۔ مذہب مختار پر دلیل وہ حدیث ہے جو صحیح بخاری و مسلم میں عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص رسول

اللہ ﷺ کے پاس آیا اور کہا کہ میری بہن نے نذر مانی تھی کہ وہ حج کرے گی لیکن اس کا انتقال ہو گیا۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس پر قرض ہوتا تو کیا وہ ادا کرتی۔ اس نے کہا ضرور ادا کرتی۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ "اللہ کا قرض ادا کرنے کا حق اس سے بھی زیادہ ہے"۔ ایک دوسری حدیث میں ہے کہ خثعم قبیلے کی ایک عورت حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کی کہ میرا باپ بہت بوڑھا ہے اور اس پر حج فرض ہے لیکن وہ سواری پر سوار نہیں ہو سکتا، کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ آپؐ نے فرمایا کہ اگر تیرے باپ پر کسی کا قرض ہوتا تو کیا تو اس کو ادا نہ کرتی؟ اس نے جواب دیا کہ کیوں نہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ "اللہ کا قرض تو اس سے بھی لائق تر ہے کہ اس کو ادا کیا جائے۔" ان دونوں کے درمیان مشترک علت ادا کرنے کو قرار دیا۔ قرض ایسے حق کو کہتے ہیں جو کسی کے ذمے ثابت ہو اور واجب الادا ہو اور واجب الادا ہونا حکم شرعی ہے۔

۷۔ علت کبھی مرکب ہوتی ہے۔ جیسے ربا الفضل میں مقدار اور جنس کا متحد ہونا یعنی جنس کے تبادلے میں دونوں ایک ہی جنس ہوں اور وہ ناپ کر یا تول یا وزن کر کے فروخت کی جاتی ہوں عددی نہ ہوں۔

۸۔ علت کبھی غیر مرکب ہوتی ہے جیسے شراب کی علت نشہ ہے جو مفرد ہے۔

۹۔ علت کبھی منصوص ہوتی ہے۔ یعنی نص میں صریحاً مذکور ہوتی ہے۔ جیسے ایک حدیث میں ارشاد نبوی ہے کہ بلی ناپاک نہیں ہے، کیونکہ وہ تمہارے گرد کثرت سے گھروں میں چکر لگاتی پھرتی ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں: لأنها من الطوافين والطوافات عليكم[1] اس میں بلی کے جھوٹے کو اس کے کثرت سے گھر میں چکر لگانے (طواف) کا سبب قرار دیا۔ یہ علت منصوصہ ہے یعنی نص میں مذکور ہے۔

۱۰۔ علت کبھی غیر منصوص ہوتی ہے۔ یعنی نص میں مذکور نہیں ہوتی، بلکہ غور و فکر کے بعد اس کو نص سے مستنبط کرنا پڑتا ہے جیسے شراب کی حرمت نص میں صریحاً مذکور نہیں ہے۔ اس کو مستنبط کیا گیا ہے۔[2]

تعلیل احکام

تعلیل احکام سے مراد یہ ہے کہ احکام کی علت بیان کی جائے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اس علت کی بنیاد پر ایسے ہی دوسرے واقعات پر اس حکم کا اطلاق کیا جائے جن کے بارے میں قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود نہیں ہے۔ دوسرا یہ کہ اطاعت احکام میں بندے کو خود بھی اطمینان قلب و تشفی ہو سکے کہ جو حکم دیا گیا ہے، اس میں فلاں علت و حکمت ہے۔ آدمی جس حکم کی علت و حکمت سمجھتا ہو اس پر زیادہ خوشی و شرح صدر سے عمل کرتا ہے۔

۱۔ سنن ابو داؤد، کتاب الطهارة، باب سؤر الهرة

۲۔ صدر الشريعة، التوضيح ۲: ۶۵-۶۶

نسبت اس حکمت کے جس کے بارے میں وہ کچھ نہیں جانتا کہ یہ حکم اس کو کیوں دیا گیا ہے۔ جن احکام کی علت ہو ان کو معقول المعنی یا معلل کہتے ہیں۔ جن کی علت معلوم نہ ہو ان کو غیر معقول المعنی کہتے ہیں۔ بغیر علت معلوم کیے حکم کی اطاعت کو تعبدی کہتے ہیں۔

تعلیل احکام کے سلسلے میں علمائے اصول کے درمیان چار مختلف نظریے پائے جاتے ہیں:

۱۔ احکام میں اصل عدم تعلیل ہے جب تک کہ تعلیل کے لیے کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

۲۔ احکام میں ایسے وصف کے ساتھ تعلیل کرنا جس کی نسبت حکم کی طرف ہو سکے، اور دوسرے اوصاف کی علت بننے سے کوئی مانع ہو۔

۳۔ احکام میں کسی وصف کے ساتھ تعلیل اصل ہے۔ لیکن ایسی دلیل کا موجود ہونا ضروری ہے جو دوسرے ایسے اوصاف جن کو علت نہیں بنایا ہے اور اس وصف کے درمیان تمیز کرے۔ اس رائے کو امام شافعیؒ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن امام شافعیؒ کے متبعین کے درمیان یہ بات مشہور ہے کہ احکام میں اصل تعبد ہے، تعلیل نہیں۔ یعنی بلا علت معلوم کیے حکم پر عمل کرنا نہ کہ اس کی علت معلوم کرنا۔

۴۔ نصوص میں اصل تعلیل ہے، لیکن یہ دفع کے لیے درست ہے الزام کے لیے نہیں، یعنی ایک مجتہد اپنی بتلائی ہوئی علت کو دوسرے پر لازم نہیں کر سکتا صرف اپنا دفاع کر سکتا ہے۔ اب ہم چاروں نظریات کے اسباب ووجوہ پر بحث کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کے حاملین یہ کہتے ہیں کہ نصوص میں تعلیل نہ ہونا اصل ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نص اپنے الفاظ سے حکم واجب کرتی ہے نہ کہ علت سے۔ تعلیل سے حکم الفاظ سے نکل کر علت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور علت کا الفاظ کے ساتھ وہی تعلق ہے جیسے مجاز کا حقیقت کے ساتھ۔ اس لیے بغیر دلیل کے تعلیل کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس کے علاوہ دوسرا سبب یہ ہے کہ سارے وصف ہی علت بن سکتے ہیں کیونکہ مقصود حکم کو اصل سے فرع تک پہنچانا ہے جس کو تعدی کہتے ہیں۔ اور یہ محال ہے کہ سارے وصف علت بن سکیں، اور اصل کے سارے وصف فرع میں پائے جائیں، کیونکہ ہر وصف دوسرے سے ممیز ہوتا ہے۔ ہاں جملہ اوصاف میں سے کچھ وصف علت بن سکتے ہیں، لیکن یہ بھی باطل ہے، کیونکہ مجتہد جس وصف کو علت کے لیے منتخب کرتا ہے اس میں دونوں احتمال ہیں کہ وہ علت ہو یا نہ ہو، حکم احتمال (شک وشبہ) ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو ایک وصف کو دوسرے وصف پر ترجیح دے۔

دوسرے نظریے کے حاملین یہ کہتے ہیں کہ احکام میں اصل ایسے وصف کے ساتھ تعلیل ہے جس کی طرف حکم کی نسبت کی جاسکے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حجیت قیاس پر دلائل قائم ہو چکے ہیں، اور قیاس کرنے کے لیے تعلیل ضروری ہے، کیونکہ نصوص کے درمیان فرق پایا جاتا ہے اور ایک نص دوسری نص سے جدا ہے۔ اس لیے نصوص میں تعلیل ہوئی۔ تعلیل نہ حکم کے تمام اوصاف سے ممکن ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ ایک وصف سے ہو دوسرے سے نہ ہو اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ تعلیل ہر وصف سے ہو سکتی ہے الّا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو جیسے وہ وصف نص کے مخالف ہو، اجماع کے مخالف ہو یا اوصاف ایک دوسرے کے معارض ہوں (یعنی مخالف ہوں)۔

تیسرے نظریے کے حاملین یہ کہتے ہیں کہ احکام میں اصل ایسے وصف کے ساتھ تعلیل ہے جس کی تائید میں دلیل موجود نہ ہو۔ ان کی یہ دلیل ہے کہ نہ تمام اوصاف کے ساتھ مجموعی طور پر تعلیل ہو سکتی ہے اور نہ ہر وصف کو علت بنایا جاسکتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بعض اوصاف ایسے بھی ہو سکتے ہیں جو قاصر ہوں یعنی وہ متعدی نہ ہو سکیں۔ یہ قیاس کو روکنے کا موجب ہوں گے اور حکم کو اصل تک محدود رکھیں گے۔ کچھ ایسے اوصاف ہو سکتے ہیں جو متعدی ہوں اور حکم کو اصل سے فرع تک پہنچائیں۔ یہ کھلا تناقض ہے۔ اس لیے یہ بات متعین ہے کہ تمام اوصاف میں سے چند ہی اوصاف علت بننے کے قابل ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں فروع و علت میں صحابہؓ کا اختلاف اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ ان کا اس پر اتفاق رائے ہو چکا تھا کہ چند اوصاف ہی حکم کی علت بن سکتے ہیں نہ کہ مجموعی طور پر سارے اوصاف اور نہ ہر وصف بن سکتا اور جو چند اوصاف علت بن سکتے ہیں ان میں احتمال ہے۔ اس لیے ان کو دوسرے اوصاف سے ممیز کرنے والی دلیل ہونا ضروری ہے اور اس دلیل کی احتیاج تعلیل کے اصل ہونے کے منافی نہیں ہے۔

چوتھا نظریہ بالکل واضح ہے کہ احکام میں اصل تعلیل ہے، اس کی دلیل اوپر گزر چکی ہے۔ اس میں صرف اتنا اضافہ ہے کہ یہ دفع کے لیے ہے، الزام کے لیے نہیں۔ یعنی کسی مجتہد کی نکالی ہوئی علت دوسرے مجتہد پر لازم نہیں ہوتی۔ وہ صرف اسی پر لازم ہوتی ہے۔ *

علت اور حکم سے متعلق ایک اور مسئلہ لائق توجہ ہے۔

حنفی اور شافعی علمائے اصول کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ حکم کو اصل میں نص واجب کرتی ہے یا علت۔ احناف کے نزدیک نص موجب حکم ہے اور علت اس کی داعی و باعث ہے، یعنی محرک ہے۔ اس لیے

* تفتازانی، التلویح ۲: ۶۴- ۶۵

ان کے نزدیک حکم نص کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نص اصل میں اپنے الفاظ سے حکم کو ظاہر کرتی ہے وہ حکم کے لیے محرک نہیں ہے۔ تعلیل یعنی حکم کی علت معلوم کرنے کا مقصد فرع میں حکم کو ثابت کرنا ہے۔ یہ بات واضح رہے کہ نص اپنے الفاظ سے حکم اصل میں ثابت کرتی ہے فرع میں نہیں۔ فرع میں حکم علت سے ثابت ہوتا ہے۔ احناف کے نزدیک تعلیل کا مقصد فرع میں حکم ثابت کرنا ہے۔ علت قاصرہ حکم کو اصل سے فرع تک متعدی نہیں کرسکتی۔ اس لیے ان کے نزدیک اس سے تعلیل نہیں ہوسکتی لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک علت قاصرہ سے بھی تعلیل ہوسکتی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک علت اصل میں حکم کو واجب کرتی ہے نص نہیں کرتی، جیسا کہ حنفی فقہا کہتے ہیں اور فرع میں بھی علت ہی حکم کو واجب کرتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ تعلیل حکم علت قاصرہ سے بھی ہوسکتی ہے اس لیے ہر نص معلل ہے۔ لیکن ان کے خیال میں کوئی ایسی دلیل ضروری ہے جو یہ بتلائے کہ کون سا وصف متعدی ہے اور کون سا قاصر۔ ان کے نزدیک تعلیل کا مقصد حکم کو فرع میں ثابت کرنا نہیں ہوتا بلکہ حکم کی حکمت، علت اور مصلحت معلوم کرکے تعمیل حکم کے لیے اطمینان حاصل کرنا ہوتا ہے۔ جس حکم کی علت معلوم ہو آدمی اس پر آسانی سے عمل کرسکتا ہے۔ حنفی فقہا کے نزدیک صرف وہ نصوص معلل ہیں جن کی علت متعدی ہو جن کی علت متعدی نہ ہو اس سے تعلیل ان کے خیال میں بے کار ہے کیونکہ اس سے تعلیل کا مقصد ہی فوت ہوجاتا ہے اور فرع میں اس سے حکم ثابت نہیں ہوسکتا۔ اس لیے حنفی فقہا کے نزدیک کوئی ایسی دلیل موجود ہونی چاہیے جو یہ بتائے کہ یہ نص فی الجملہ معلل ہے کیونکہ علت قاصرہ ہونے کے سبب نص غیر معلل بھی ہوسکتی ہے۔ *

اعتراضات

علمائے اصول قیاس کے بارے میں ایک مستقل باب اعتراضات کے عنوان سے بھی قائم کرتے [illegible] اس سے مراد یہ ہے کہ جب ایک مجتہد کسی مسئلے میں قیاس کو اپنی دلیل بناتا ہے تو دوسرا مجتہد اس [illegible] ہے۔ مثلاً شافعیہ کے نزدیک علت طرد یہ معتبر ہے اور حنفیہ کے نزدیک علت مؤثرہ۔ علت [illegible] جب وہ پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب وہ نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ [illegible] ہے۔ مؤثر اسے کہتے ہیں جس کی تاثیر حکم میں ظاہر ہو۔ حنفی فقہا شافعیہ کی علت [illegible]

* صدر الشریعۃ، التوضیح ۲: ۶۴

شافعیہ علت مؤثرہ پر اعتراض کرتے ہیں اور دونوں ایک دوسرے کو جواب دیتے ہیں۔ اصل میں ان اعتراضات کی تین بڑی قسمیں ہیں: مطالبات، قوادح معارضہ۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ معترض دلیل پیش کرنے والے کے مقدمات دلیل کو تسلیم کرتا ہے یا نہیں۔ اگر تسلیم کرتا ہے تو اس کو معارضہ کہتے ہیں، اگر تسلیم نہیں کرتا تو جواب میں وہی دلیل پیش کرتا ہے یا دوسری۔ اگر وہی دلیل پیش کرتا ہے تو اس کو مطالبہ کہتے ہیں۔ اگر وہی دلیل پیش نہیں کرتا، کوئی دوسری دلیل دیتا ہے تو اس کو قدح کہتے ہیں۔ یہ در حقیقت جدلیات و مناظرہ کا موضوع ہے۔ علماے مناظرہ و جدلیات نے اس میں بڑی طویل بحثیں کی ہیں۔ بعض نے تیس اعتراضات شمار کیے ہیں۔ بعض نے ان کو ملا کر دس بنا دیا ہے۔ مثلاً وہ دس یہ ہیں: فسادِ وضع، فسادِ اعتبار، عدم تاثیر، قول بالموجب، نقض، قلب، منع تقسیم، معارضہ، مطالبہ، عکس۔

ان سب میں اختلاف ہے سوائے منع تقسیم اور مطالبہ کے، یعنی منع اور مطالبہ پر سب کا اتفاق ہے لیکن ابو اسحٰق شیرازی نے منع پر اور بعض دیگر علما نے مطالبہ پر بھی اعتراضات کیے ہیں۔ ابن حاجب نے پچیس اعتراضات بیان کیے ہیں اور یہ کہا ہے کہ ان سب کا حاصل منع (ممانعت) ہے یا معارضہ۔ ان اعتراضات کو اکثر علماے اصول نے اپنی تصانیف میں ذکر کیا ہے، لیکن امام غزالی نے اصول فقہ سے متعلق اپنی تصانیف میں ان کو حذف کر دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ مسائل اصول فقہ سے بحث کریں۔ ان کا اصول فقہ سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ان کا صحیح مقام علم جدل ہے۔ امام رازیؒ نے محصول میں صرف چار اعتراض بیان کیے: عدم تاثیر، نقض، قول بالموجب اور قلب۔ امام شوکانیؒ نے ارشاد الفحول میں اٹھائیس اعتراضات بیان کیے ہیں۔ *

مصنف اصول شاشی نے صرف آٹھ اعتراضات بیان کیے ہیں۔ ہم یہاں انہی کو تفصیل کے ساتھ ذکر کریں گے۔ وہ آٹھ یہ ہیں: ممانعت (منع) قول بموجب العلۃ، قلب، عکس، فساد وضع، فرق، نقض اور معارضہ۔ ان میں سے ممانعت، فساد وضع اور نقض علل طردیہ پر متوجہ ہوتے ہیں۔ بعض کے نزدیک قول بالموجب علل طردیہ کے ساتھ مخصوص نہیں اور علل مؤثرہ پر نقض کے وارد ہونے میں بھی اختلاف ہے اور فساد وضع تو علل مؤثرہ پر متوجہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ علت مؤثرہ کا اثر کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور ان میں فساد کا احتمال نہیں ہوتا۔ صحیح یہ ہے کہ ان میں سے صحیح اعتراض صرف نقض ہے جو ہر تعلیل پر وارد ہوتا ہے۔ اب ان میں سے ہر ایک کو ہم وضاحت کے ساتھ ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

---

* شوکانی، إرشاد الفحول، ص۱۹۶

ا۔ **ممانعت:** ممانعت سے مراد یہ ہے کہ معترض مجتہد یا علت بتانے والے (معلل) کی دلیل کے کل یا بعض مقدمات کو قبول نہ کرے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک ان میں سے وصف کو منع کرنا ہے، یعنی معترض معلل سے یہ کہے کہ جو تم اس وصف کے علت ہونے کا دعویٰ کرتے ہو یہ علت نہیں بلکہ کوئی اور شے ہے۔ دوم: حکم کو منع کرنا ہے، یعنی معترض کا معلل سے یہ کہنا کہ تم اس چیز کو جو حکم قرار دیتے ہو یہ حکم نہیں ہے۔ حکم دوسری چیز ہے۔ پہلی صورت یعنی ممانعت وصف کی مثال شافعی فقہا کا یہ قول ہے کہ صدقہ فطر یوم الفطر کے پائے جانے کے سبب واجب ہوتا ہے۔ اگر مکلّف یوم الفطر (عید کا دن) کی رات مر گیا تو اس کا صدقہ فطر ساقط نہ ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک ساقط ہو جائے گا۔ وہ شافعیہ کے اس قول پر اعتراض ممانعت وارد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجوب صدقۂ فطر کا سبب یوم الفطر ہے، بلکہ ان کے نزدیک اس کا سبب نابالغ اولاد اور غلام ہیں جن کا خرچ ولی کے ذمے واجب ہے۔ اس کو اصطلاح میں مؤنۃ راس کہتے ہیں۔ یعنی اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک مؤنۃ راس یعنی نابالغ اولاد و غلاموں کے خرچ کی ذمہ داری، دوسرے یہ عبادت بھی ہے۔ اس لیے یہ تقویٰ کے طور پر بھی دیا جاتا ہے نہ کہ جبراً، اور اس کا الحاق بھی زکاۃ کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ مؤنۃ کے لغوی معنی گرانی یا بوجھ کے ہیں کیونکہ مالی ذمہ داری انسان کے لیے گرانی اور بوجھ ہوتی ہے اس لیے گویا ایک طرح سے ٹیکس بھی ہے، اور دوسری طرف عبادت بھی۔ یہ ممانعت وصف کی مثال تھی۔

ممانعت حکم کی مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ وضو میں سر کا مسح کرنا فرض ہے یا رکن ہے، اس لیے ہر عضو کی طرح اس کا بھی تین بار مسح کرنا مسنون ہے۔ حنفیہ اس پر یوں اعتراض کرتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر عضو کا تین بار دھونا مسنون ہے، بلکہ جس مقام کا دھونا فرض ہے اس میں مقدار فرض پر عمل کا دراز کرنا اس فرض پر زیادتی ہے۔ چنانچہ چہرے کا ایک بار دھونا فرض ہے۔ جب اس فرض کو کامل طور پر کیا جائے گا تو اور دوبارہ دھونا پڑے گا۔ اور یہ دوبار دھونا اصل فرض پر اضافہ ہے۔ اسی طرح چہرے کو تین بار دھونے تک نوبت پہنچ جائے گی۔ جیسے نماز میں قیام و قراءت کا دراز کرنا۔ کیونکہ نماز میں تکمیل قراءت سورت کے تمام کرنے میں ہے نہ کہ مکرر پڑھنے میں مگر اعضا کے دھونے میں عمل کی درازی اس طرح ہو سکتی ہے کہ کئی دفعہ وہ عمل کیا جائے تاکہ وہ عمل اس مقام کا استیعاب کرلے۔ اس طرح اعضا کو دھونے میں کمال تک پہنچانا سنت ہے اور یہ کمال کو پہنچانا تین بار دھونے سے ظہور میں آتا ہے۔

اسی طرح مسح کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ عمل کا دراز کرنا بطریق استیعاب (مکمل کے طور پر) مسنون ہے۔ لیکن اس میں عمل کے دراز کرنے کے لیے استیعاب کے طور پر تین بار مسح کرنے کی ضرورت نہیں

کیونکہ یہاں محل میں (یعنی مسح کرنے کے مقام میں) گنجائش ہے۔ ان اعضا میں جن کو دھویا جاتا ہے آگے دھونے کی گنجائش نہیں تھی، اس لیے ان کو تین بار دھویا جاتا ہے اور پورے سر کا مسح کرنے سے استیعاب حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ بات واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے، اس لیے چوتھائی سر کے ساتھ مزید اس کے تین حصے (یعنی پورا سر) ملانے سے استیعاب حاصل ہو جائے گا اس لیے تکرار کی ضرورت نہیں رہی، امام شافعیؒ کے نزدیک ایک یا دو بالوں کا مسح کرنا فرض ہے۔ اس صورت میں تین امثال (ایک یا دو بالوں کے تین حصے) سے زیادہ کو فرض کے ساتھ ملانے سے استیعاب ہو جاتا ہے اور تین بار دھونے کے لیے محل کا متحد ہونا ضروری نہیں ہے، البتہ تکرار کے لیے ضروری ہے۔ امام شافعیؒ ایک طرف ایک یا دو بالوں کا مسح کرنا فرض بتلاتے ہیں لیکن دوسری طرف سارے سر کا تین بار مسح کرنا سنت بتلاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کا اعضائے غسل پر مسح کو قیاس کرنا درست نہیں۔

اسی طرح امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ غلہ کے بدلے غلہ فروخت کیا جائے تو فوری طور پر اس پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ وہ اس کو نقود (سونے وچاندی) پر قیاس کرتے ہیں۔ جن کے تبادلے کی صورت میں تقابض شرط ہے۔ حنفی علما جواب دیتے ہیں کہ مقیس علیہ نقود میں جو وصف قبضہ کا بتلایا ہے یہ درست نہیں ہے۔ نقود میں عقد کے وقت قبضہ کرنا شرط نہیں ہے بلکہ ان کا معین کرنا شرط ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار سے نہ ہو جائے اور حدیث میں ایسی بیع کی ممانعت آئی ہے۔ نقود احناف کے نزدیک قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتے، اس لیے ان کے تبادلہ کے وقت فوری قبضہ کی شرط لگائی گئی ہے، جو ان کے تعین کے لیے ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے سو روپے کا گھوڑا بیچا اور اس نے جو روپے دکھائے تھے اور معین کیے تھے ان کی جگہ دوسرے دے دیے تو یہ جائز ہے کیونکہ نقود پر قبضہ کرنے سے وہ متعین ہو جاتے ہیں۔ لیکن غلہ پہلے سے معین ہوتا ہے وہ نقود کی طرح قبضہ کرنے سے معین نہیں ہوتا۔ اس لیے امام شافعیؒ کا غلے کو نقود پر قیاس کرنا درست نہیں۔

۲۔ **قول موجبِ علت:** اس سے مراد یہ ہے کہ اس علت کا معلول وہ نہیں ہے جو علت بیان کرنے والا بتا رہا ہے بلکہ اس کا معلول دوسرا ہے۔ اصطلاح میں موجِب (جیم کے زیر کے ساتھ) علت کو کہتے ہیں اور موجَب (جیم کے زبر کے ساتھ) معلول کو کہتے ہیں۔ اس اعتراض میں مخالف علت کو تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے معلول کو تسلیم نہیں کرتا، جیسے وضو میں کہنی ہاتھ دھونے کی حد ہے۔ اب کوئی شخص یہ کہے کہ کہنی کا دھونا فرض نہیں کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں، جیسے رات روزہ کی حد ہے لیکن وہ روزے میں داخل نہیں۔ اس پر معترض یہ کہتا ہے کہ کہنی غایت اور حد امتداد نہیں ہے بلکہ جو چیز دھونے سے ساقط کی گئی ہے اس کی حد ہے اور غایت اسقاط ہے۔ اس لیے جو چیز ساقط ہے

اس کے ماتحت داخل نہ ہوگی، کیونکہ ایسی "حد" محدود کے حکم میں داخل نہیں ہوتی۔ یہاں علت بتانے والے نے کہنی کو مغسول کی علت بتایا تھا، یعنی اس کا دعویٰ یہ تھا کہ وضو میں کہنی کو اس لیے نہیں دھونا چاہیے کہ وہ وضو کرنے کی حد ہے اور حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔

معترض نے یہ ثابت کیا کہ کہنی مغسول کی حد نہیں بلکہ ساقط کی حد ہے یعنی جس حصے کو دھونا فرض نہیں اس کی حد ہے اور محدود اس حصے کی جانب ہے جو ساقط ہے نہ کہ اس حصے کی جانب جو دھویا جاتا ہے۔ غایت یہاں اسقاط کے لیے ہے تو حد اس حصے کے ماتحت داخل نہ ہوگی جو ساقط ہے بلکہ اس حصہ کے ماتحت ہوگی جس کا دھونا فرض ہے۔ اس کی تفصیل حرف اِلی سے متعلق حروف کی بحث میں آئے گی۔ جب غایت امتداد کے لیے ہو تو حکم میں داخل نہیں ہوتی اور اسقاط کے لیے ہو تو حکم میں داخل ہوتی ہے۔ آیت وضو میں کہنی غایت اور حد امتداد نہیں بلکہ حد ساقط اور غایت اسقاط ہے۔

۳۔ قلب: اس کے لفظی معنیٰ الٹنے کے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ مستدل (استدلال کرنے والے) نے جس وصف کو حکم کی علت بنایا ہے معترض اس کو حکم کا معلول بنادے، مثلاً کسی کا یہ کہنا کہ غلہ کی کثیر مقدار میں سود کا جاری ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قلیل مقدار میں بھی جاری ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک مٹھی غلہ دو مٹھی کے بدلے فروخت کرے تو یہ حرام ہوگا۔ حنفی فقہا اسی دلیل کو الٹا کر جواب دیتے ہیں کہ سود کا قلیل مقدار میں جاری ہونا کثیر مقدار میں جاری ہونے کی دلیل ہے۔ یعنی تھوڑی مقدار میں غلہ میں سود جاری ہوتا ہے اس لیے زیادہ مقدار میں بھی جاری ہوگا، جیسے سونا چاندی کہ ایک ماشے اور ایک تولے میں بھی بصورت مبادلہ سود کی جنس سے ہوگا۔ سونے چاندی میں قلیل مقدار میں سود جاری ہونا در حقیقت حکم ہے جس کو شافعیہ نے علت بنایا ہے۔ اس کی علت تو ثمنیت و قدر میں برابری ہے۔ غلے میں ایک مٹھی یا دو مٹھی مقدار میں سود اس لیے جاری نہیں ہو سکتا کہ یہ مقدار نہ تو تولی جاتی ہے اور نہ ناپی جاتی ہے۔ سود اتنی مقدار میں جاری ہوتا ہے جو ناپنے یا تولنے کے قابل ہو۔ اس کے برخلاف سونے چاندی کی قلیل مقدار بھی تولی جاتی ہے۔ اس لیے اس پر قیاس درست نہیں۔

اسی طرح امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ کفار بھی مسلمانوں کے ہم جنس ہیں اور جب کافر غیر محصن زنا کرتا ہے تو اس کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اس لیے مسلمان کی طرح کافر محصن کو بھی سنگسار کیا جانا چاہیے کیونکہ محصن ہونے کے لیے امام شافعیؒ کے نزدیک مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح مسلمانوں میں سے غیر محصن کے لیے سزا سو کوڑے ہیں اور محصن سنگسار کیا جاتا ہے یہی حال کفار کا بھی ہوگا۔ امام شافعیؒ نے کافر محصن کو زنا میں سو

کوڑے لگائے جانے کو کافر محصن کے سنگسار کرنے کی علت قرار دیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک محصن ہونے کے لیے اسلام شرط ہے، اس لیے وہ قلب کے ساتھ امام شافعیؒ کی تعلیل کا معارضہ کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ مسلما ن کو رجم کرنے کی علت کوڑے لگنا نہیں ہے بلکہ زنا علت ہے اور محصن ہونا شرط ہے۔ اس لیے امام شافعیؒ نے کوڑے لگنے کو جو رجم کی علت قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ رجم تو حکم ہے، علت نہیں اور محصن کے سنگسار ہونے کا جو حکم دیا ہے یا بتایا ہے وہ حقیقت میں علت ہے۔

قلب کی دوسری قسم یہ ہے کہ مستدل جس چیز کو حکم کی علت بتائے معترض اس کو حکم کی ضد کی علت بنا دے۔ اس لیے یہ دلیل معترض کے لیے مفید ہوگی اور پہلی مستدل کے لیے۔ جیسے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے۔ تو روزے کی طرح قضا کی تعیین فرض ہے۔ احناف اس کو قلب کرکے یہ جواب دیتے ہیں کہ جب رمضان کا روزہ فرض ہے اور اس کا دن معین ہے تو اس کی طرح قضا کے معین کرنے کی ضرورت نہیں۔ امام شافعیؒ نے فرضیت کو تعیین کی علت قرار دیا ہے، حنفیہ نے اس کو قلب کرکے عدم تعیین نیت کی دلیل بنایا ہے کیونکہ شرع نے رمضان کا روزہ فرض کرکے اسی کی تعین کردی۔ لیکن قضا روزہ شروع کرنے کے ساتھ متعین ہوتا ہے، اور رمضان کا روزہ شروع کرنے سے قبل شارع سے متعین ہو چکا ہے۔ اس لیے رمضان کا روزہ اور قضا روزہ اس امر میں برابر ہیں کہ ان کے متعین ہونے کے بعد دوسری بار متعین کرنے کی ضرورت نہیں رہتی۔ قضا روزہ دوسری بار تعین کا محتاج نہیں کیونکہ ایک بار شروع کرنے سے وہ متعین ہو جاتا ہے۔ رمضان کا روزہ شارع کی طرف سے متعین ہے، اس لیے وہ بندے کے متعین کرنے کا محتاج نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ رمضان کے مہینے میں اگر مطلق روزے کی نیت کی یا نفل واجب کی نیت کی تو یہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا اور یہ درست ہے۔ بخلاف قضا روزے کے کہ شروع کرنے سے قبل وہ متعین نہیں ہوتا اس لیے بندے کے ایک بار متعین کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔ اب اس مثال کو لیجیے۔ امام شافعیؒ نے جو روزہ رمضان کی فرضیت کو نیت کے متعین کرنے کی علت بنایا تھا معترض نے اسی فرضیت کو ایسا لوٹایا کہ ان کی دلیل ان کے دعوے کے خلاف ہوگئی۔

۴۔ **عکس:** اس سے مراد یہ ہے کہ معترض مستدل کی اصل سے اس طرح استدلال کرے کہ مستدل مجبور ہو کر اصل وفرع کے درمیان فرق تسلیم کرے۔ مثلاً مستدل کہے کہ زیور استعمال کرنے کے واسطے بنایا جاتا ہے تو اس میں زکاۃ واجب نہیں، اس کو استعمال کے کپڑوں پر قیاس کیا جائے گا۔ یہ امام شافعیؒ کی دلیل ہے جن کے نزدیک زیورات پر زکاۃ واجب نہیں۔ اس پر حنفی فقہا یہ اعتراض کرتے ہیں کہ زیور لباس کی طرح ہوتا ہے تو مردوں کے زیوروں پر بھی زکاۃ واجب نہ ہوتی، حالانکہ اگر کوئی مرد زیور بنا کے پہن لے تو اس زیور پر بھی زکوۃ لازم ہوگی۔

۵۔فسادِ وضع: اس سے مراد یہ ہے کہ علت ایسا وصف قرار دیا جائے کہ وہ اس حکم کے لائق نہ ہو، بلکہ اس حکم کی ضد کا مقتضی ہو، جیسے شافعی فقہا کہتے ہیں کہ اگر خاوند اور بیوی کافر ہوں اور ان میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو اس کے اسلام قبول کرنے سے اختلاف دین کا اثر نکاح پر پڑے گا اور نکاح فاسد ہو جائے گا۔ جس طرح دونوں میں سے ایک کے مرتد ہونے سے نکاح جاری رہتا ہے، اس دلیل میں اسلام کو زوال نکاح (ملک) کی علت قرار دیا گیا ہے۔ یعنی اسلام میاں بیوی کے درمیان تفریق کا سبب بنے گا۔ اگر عورت ایسی ہو کہ مرد نے اس کے ساتھ صحبت نہ کی ہو تو فوراً جدائی ہو جاتی ہے اور اگر صحبت کر چکا ہو تو تین حیض گزرنے کے بعد علیحدگی ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ ان میں سے جو کافر ہے جب تک اس کو مسلمان ہونے کے لیے نہ کہا جائے اس وقت تک نکاح باقی رہے۔

حنفی فقہا اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اسلام قبول کرنا تو نکاح و ملک کی حفاظت کا سبب ہوتا ہے، نہ کہ نکاح کے زائل ہونے کا۔ اس لیے ان کے نزدیک دونوں کے درمیان اس وقت تک تفریق نہیں ہوگی جب تک کافر کو اسلام قبول کرنے کی دعوت نہ دی جائے اور وہ اسلام قبول کرنے سے انکار نہ کر دے۔ امام شافعیؒ کے اس استدلال پر حنفیہ فساد وضع کا اعتراض کرتے ہیں۔ یعنی ان کا یہ قیاس اپنی اصل وضع میں فاسد ہے۔ کیونکہ وضع علت کے لیے حکم کے ساتھ مناسبت ضروری ہے۔ اور اسلام کو زوال نکاح و ملک کی علت بنانا اس حکم کے مناسب نہیں، بلکہ اسلام تو ایک معاہدہ ہے جو ملک اور حقوق کی حفاظت کا سبب ہے جیسے کوئی دارالحرب میں مسلمان ہو جائے تو اس کی جان و مال و چھوٹے بچے غازیوں کی دستبرد سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اسلام زوال نکاح میں موثر نہ ہوگا۔ لہٰذا کافر کو قبول اسلام کی دعوت دینا ضروری ہے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو اس کا نکاح بدستور باقی رہے گا۔ اگر انکار کر دے تو تفریق اس کے انکار کی طرف منسوب کی جائے گی، قبول اسلام کی طرف منسوب نہیں کی جائے گی۔

۶۔فرق: اس سے مراد یہ ہے کہ مستدل کے قیاس کے جواب میں معترض مقیس علیہ یعنی اصل کے اندر ایک ایسا وصف بیان کرے جس کا علت میں دخل ہو اور وہ بعینہ مقیس یعنی فرع میں نہ پایا جاتا ہو۔ اس لیے معترض اس وصف کے علت ہونے سے انکار کر کے اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ یہ وصف دوسری شے کے ساتھ علت ہے جو وصف اصل میں موجود ہے اور فرع میں معدوم ہے۔ بعض علما نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ جو معارضہ مقیس علیہ کی علت میں ہوتا ہے اسے فرق کہتے ہیں۔ جمہور اہل اصول کا یہی مذہب ہے۔ بعض علمائے اصول یہ کہتے ہیں کہ فرق کا مطلب یہ ہے کہ معترض مقیس علیہ اصل کے معارضے میں فرق کی تصریح کر دے اور یوں کہے کہ جو کچھ تم نے بیان کیا ہے اس سے حکم کا ثبوت فرع میں لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ وصف فرع میں مفقود ہے۔ اور اگر فرق کی تصریح نہ

کرے بلکہ معارضے سے اس بات کا بیان مقصود ہو کہ مستدل کی دلیل سے علت ثابت نہیں ہوتی تو یہ فرق نہ ہو گا۔ اسی لیے ایسا معارضہ مقبول ہے اور فرق مقبول نہیں کیونکہ ایسے معارضے کا حاصل ممانعت کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اہل مناظرہ کے نزدیک فرق قابل قبول ہے لیکن جمہور اہل اصول اس کو باطل مانتے ہیں۔

فرق کی مثال ملاحظہ کیجیے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر زید نے عمرو کے پاس غلام رہن رکھا تو زید کو عمرو کی اجازت کے بغیر یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اس غلام کو آزاد کر دے کیونکہ مرتہن کا آزاد کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو راہن کے حق کو باطل کرتا ہے۔ اس لیے مرتہن کا آزاد کرنا باطل ہو گا، جس طرح مرتہن کا مرہون کو اس راہن کی اجازت کے بغیر بیچنا باطل ہے۔ حنفی فقہا جن کے نزدیک فرق جائز ہے وہ اس طرح اعتراض کرتے ہیں کہ آزاد کرنے اور بیع میں فرق ہے۔ بیع میں فسخ کا احتمال ہے اور آزادی میں فسخ کا احتمال نہیں۔ کیونکہ بیع میں راہن کو نفاذ سے روکنے کا حق پہنچتا ہے، اس لیے بیع اس کے روک دینے سے فسخ ہو جاتی ہے اور آزاد کر دینے کی صورت میں راہن کے حق کا اثر اس طرح ظاہر نہیں ہو سکتا کہ آزادی کے نفاذ کو منع کر دے۔ اس لیے آزاد کرنے سے غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مرتہن کا حق غلام سے تصرف کی حد تک متعلق ہے نہ کہ اس کی ذات میں، کیونکہ غلام کی ذات میں رہن کا حق باقی ہوتا ہے اور آزادی اس پر موقوف ہے۔ اس لیے آزاد کرنے کا قیاس بیع پر صحیح نہیں۔ معترض کا یہ اعتراض بطور فرق کے وارد ہوا ہے ورنہ حقیقت میں یہ معارضہ ہے۔ آزادی اور بیع میں فرق ہے۔ بیع فسخ ہو سکتی ہے، لیکن غلام آزاد ہونے کے بعد واپس غلام نہیں بن سکتا، آزادی میں فسخ کا احتمال نہیں۔

نقض: یہ نام فن مناظرہ کا ہے۔ علمائے اصول اس کو مناقضہ کہتے ہیں۔ اور یہ مناظرہ کے نزدیک منع کا مرادف ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ کسی معین مقدمہ پر دلیل طلب کی جائے۔ اصول فقہ کی اصطلاح میں مناقضہ کا مطلب معترض کا مستدل سے دلیل طلب کرنا ہے کہ بعض صورتوں میں علت تو پائی جاتی ہے اور حکم نہیں پایا جاتا۔ نقض کی مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ وضو چونکہ طہارت اور پاکیزگی ہے اس لیے اس میں نیت شرط ہے، جیسے تیمم میں نیت کرنا ضروری ہے۔ حنفیہ اس پر نقض وارد کرتے ہیں کہ کپڑے اور برتن کا دھونا بھی طہارت اور پاکیزگی ہے، مگر اس میں نیت کرنا کسی کے نزدیک بھی شرط نہیں، کپڑے اور برتن کے دھونے میں علت تو پائی گئی مگر حکم نہیں پایا گیا۔

۸۔ معارضہ: اس کا مطلب یہ ہے کہ معترض مستدل کی دلیل کے مقابلے میں ایسی دلیل لائے جو اس کے منافی ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں: اول یہ کہ معارضہ فرع کے حکم میں ہو اس طرح کہ معترض دوسری ایسی دلیل لائے جو مستدل کی دلیل کے حکم کی نفی کرتی ہو۔ یہ معارضہ مستدل کے حکم کی ضد کے ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی مستدل جو حکم فرع میں ثابت کرتا ہے معترض اس کی ضد ثابت کرتا ہے، یہ قسم صحیح ہے اور علم اصول میں مستعمل ہے۔ اصولیوں

کے نزدیک مناقضہ اور معارضہ میں فرق یہ ہے کہ تناقض سے دلیل خود بخود باطل ہو جاتی ہے اور تعارض سے حکم کا ثبوت دلیل سے تعرض کیے بغیر ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ سر کا مسح وضو کا رکن ہے۔ اس لیے دوسرے اعضا کی طرح اس کو بھی تین بار کرنا مسنون ہے۔ احناف معارضہ میں کہتے ہیں کہ سر کا مسح کرنا وضو میں رکن ہے لیکن اس کو تین بار کرنا مسنون نہیں، جیسے کہ موزوں کے مسح اور تیمم میں تثلیث (تین بار مسح کرنا) مسنون نہیں۔ یہاں معترض نے مستدل کی دلیل کی ضد سے استدلال کیا ہے۔

معارضہ کی دوسری قسم اصل کی علت سے متعلق ہے۔ یعنی معترض ایسی دلیل پیش کرے جو یہ بتلاتی ہو کہ مستدل نے جس چیز کو اصل کے اندر علت سمجھا ہے وہ علت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسی علت ہے جو فرع میں نہیں پائی جاتی اور یہ عام ہے اس سے کہ معترض کی طرف متعدی ہو جس پر مستدل اور معارض دونوں کا اتفاق ہو، یا ایسی فرع کی طرف متعدی ہو جس میں ان کا اختلاف ہو۔

پہلی صورت کی مثال: اگر ایک من لوہا دو من لوہے کے عوض بیچا جائے تو احناف کے نزدیک سود ہے، شافعیہ کے نزدیک نہیں۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ لوہا وزن کر کے بکنے والی چیز ہے، اگر اس کو برابر بیچا جائے تو درست ہے ورنہ سود ہے اور سود کی یہی علت ہے، جیسے چاندی سونے کا حال ہے۔ شافعیہ معارضہ کر کے کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں علت ثمنیت ہے نہ کہ وزن اور یہ علت یعنی ثمنیت لوہے کی طرف متعدی نہیں ہوتی اس لیے ان کے نزدیک لوہے کا تبادلہ کم و بیش لوہے کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

دوسری صورت کی مثال: حنفیہ چونے میں سود کی علت اتحاد جنس و قدر قرار دیتے ہیں۔ قدر سے مراد یہ ہے کہ وہ تول کر یا ناپ کر بیچا جاتا ہے۔ اگر اپنی جنس کے بدلے میں بیچا جائے تو تبادلہ برابر ہونا چاہیے، زیادتی حرام ہے جیسے گیہوں اور جو وغیرہ۔ مالکی فقہا اس پر اس طرح معارضہ کرتے ہیں کہ غلہ جات میں سود کی علت قدر و جنس نہیں ہے بلکہ علت یہ ہے کہ وہ اسی چیز میں ہوں جو رکھ چھوڑنے اور جمع کرنے سے خراب نہ ہوتی ہوں اور وہ غذائی مواد سے تعلق رکھتی ہوں لیکن چونے میں یہ صفت معدوم ہے۔ اگرچہ یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے، جس پر مستدل اور معترض دونوں کا اتفاق ہے یعنی چاول، جو اور باجرہ۔

تیسری صورت کی مثال: کوئی شافعی المذہب چونے کی مثال میں اس طرح معارضہ کرے کہ اصل یعنی گیہوں وغیرہ میں سود کی علت یہ ہے کہ وہ کھانے کی قسم سے ہیں اور یہ علت چونے میں نہیں پائی جاتی۔ یہ علت ایسی فرع کی طرف متعدی ہوتی ہے جس کے بارے میں مستدل اور معترض کے درمیان اختلاف ہو۔ وہ ایسی چیزیں ہیں جو قدر شرعی میں داخل نہیں ہیں، جیسے ککڑی، آم، خربوزہ، اگر یہ تول کر نہیں گن کر بیچے جائیں تو امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک ان کا ایک کے بدلے دو لینا درست ہو گا۔ لیکن اگر ان کو وزن کر کے بیچنے کا رواج ہے تو درست نہیں۔ اسی طرح ایک مٹھی گیہوں کے بدلے دو مٹھی گیہوں یا ایک انڈے کے بدلے دو انڈے یا ایک کھجور کے بدلے دو کھجوریں قدر شرعی میں داخل نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان کے تبادلے کی صورت میں برابری ضروری ہے، کمی وبیشی جائز نہیں کیونکہ یہ چیزیں کھانے کی قسم سے تعلق رکھتی ہیں۔*]

* حکیم نجم الغنی، معلم الاصول اردو شرح اصول الشاشی، ص۱۵۱۔۱۵۲ (اضافہ از مترجم)

فصل پنجم

پانچواں ماخذ

استحسان

۲۰۶۔ لغت میں استحسان کسی چیز کو اچھا سمجھنے کو کہتے ہیں۔ اس چیز پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس کو انسان چاہتا ہو اور اسی کی طرف مائل ہو، چاہے دوسرا شخص اس کو برا سمجھتا ہو۔

اصطلاح میں اس کی بہت سی تعریفیں کی گئی ہیں۔ * ان میں سے ایک تعریف یہ ہے جو بزدوی نے کی ہے: الاستحسان هو العدول عن موجب قياس إلى قياس قويّ منه (قیاس جس چیز کا تقاضا کرتا ہو اس کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کرنے کا نام استحسان ہے)۔ اس کی دوسری تعریف یہ ہے: تخصيص قياس بدليل أقوى منه (کسی قوی تر دلیل کی بنا پر کسی قیاس کو خاص کرنا استحسان کہلاتا ہے)۔

امام ابوالحسن کرخیؒ نے استحسان کی تعریف یہ کی ہے کہ کسی مسئلے میں انسان کوئی فیصلہ کرے جو ان فیصلوں کے خلاف ہو جو اس جیسے مسئلوں میں اس سے پہلے کیے جا چکے ہیں اور اس مخالفت کا کوئی ایسا سبب موجود ہو جو سابق فیصلوں سے عدول (مختلف فیصلہ یا گریز) چاہتا ہو۔

ابن عربی مالکیؒ نے مندرجہ ذیل الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے: "بعض مسائل میں قیاس جس دلیل کا متقاضی ہو اس کو استثنا اور رخصت کے طور پر اس لیے ترک کرنے کو ترجیح دینا ہے کہ اس کے کچھ تقاضوں میں اسی دلیل سے ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے، اس کو استحسان کہتے ہیں۔"

بعض حنبلی فقہا نے اس کی تعریف یہ کی ہے: العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل شرعي خاص (کسی مسئلے میں کسی خاص شرعی دلیل کی بنا پر ایک حکم کا اطلاق کرنا اور اسی جیسے مسائل میں اس حکم کو چھوڑ دینا استحسان کہلاتا ہے)۔

۲۰۷۔ ان تمام تعریفوں سے یہ بات نکلتی ہے کہ استحسان سے مقصود قیاس جلی کو چھوڑ کر قیاس خفی کو اختیار کرنا ہے یا کسی کلی حکم سے کسی ایک جزئی کا استثنا کرنا ہے۔ یہ استثنا کسی ایسی دلیل کی بنا پر ہوتا ہے جس سے مجتہد کا دل اس

---

* ابن قدامہ، روضة الناظر ۱: ۴۰۷؛ آمدی، الإحكام ۴: ۲۰۹؛ عبدالعزیز بخاری، کشف الأسرار ۴: ۱۳۲؛

بات پر مطمئن ہو کہ یہ دلیل اس استثنا یا عمومی حکم کو چھوڑنے کی متقاضی ہے۔ جب مجتہد کو کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو جس میں دو قیاسوں کا باہمی ٹکراؤ ہوتا ہو یعنی ایک قیاس جلی ہو جو اس حکم کا تقاضا کرتا ہو جو اس مسئلے کے بارے میں مقرر ہے یعنی عمومی حکم۔

دوسرا قیاس خفی جو دوسرے حکم کا متقاضی ہو۔ اس وقت مجتہد کے ذہن میں ایسی دلیل موجود ہوتی ہے جو دوسرے قیاس کی پہلے قیاس پر ترجیح کا تقاضا کرتی ہے۔ یہ قیاس جلی جس حکم کا تقاضا کرتا ہے قیاس خفی اس کو چھوڑنے کا تقاضا کرتا ہے۔ یہ عدول (گریز) یا ترجیح استحسان کہلاتا ہے * اور جو دلیل عدول کی متقاضی ہوتی ہے اس کو وجہ استحسان کہتے ہیں۔ یعنی اس کی سند اور جو حکم استحسان سے سنداً ثابت ہوتا ہے وہ حکم مستحسن کہلاتا ہے یعنی وہ حکم جو قیاس جلی کے (عمومی) حکم کے خلاف ثابت ہے۔

اسی طرح جب کسی مجتہد کے سامنے ایسا مسئلہ آتا ہے جو ایک عمومی قاعدے کے تحت داخل ہوتا ہے یا اصل کلی میں وہ شامل ہوتا ہے اور مجتہد کو کوئی ایسی دلیل مل جاتی ہے جو اصل کلی سے اس جزیے کا استثنا چاہتی ہے اور اس حکم سے عدول (گریز) کی متقاضی ہوتی ہے جو اس جیسے دوسرے مسائل کے لیے ثابت ہے اور حکم کسی ایسی دلیل کے سبب جو في نفسه اسی مسئلہ کے ساتھ خاص ہوتی ہے اس کے لیے دوسرے حکم کا تقاضا کرتی ہے، اس استثنائی عدول (گریز) کو استحسان کہتے ہیں۔ جو دلیل اس استثنا کی مقتضی ہوتی ہے اس کو وجہ استحسان یعنی اس کی سند کہتے ہیں۔ اور جو کلی حکم اس سے ثابت ہوتا ہے یہاں قیاس سے مراد اصل کلی یا عام قاعدہ ہے۔

۲۰۸۔ مثالیں

الف: فقہ حنفی میں یہ حکم مسلم ہے کہ ارتفاقی حقوق، جیسے پانی دینے کا حق، پانی کی گزرگاہ کا حق، زرعی زمین تک گزرنے کا حق وغیرہ عقد بیع میں خود بخود شامل نہیں ہوتے جب تک کہ معاہدہ میں خصوصی طور پر ان کا ذکر نہ کیا جائے۔ اس زمین کو وقف کرنے کی صورت میں بغیر خصوصی ذکر کے یہ حکم عقد میں خود بخود ہو گا یا نہیں؟ احناف کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ داخل نہ ہو لیکن استحسان یہ چاہتا ہے کہ داخل ہو، اس کی توضیح یہ ہے کہ زرعی زمین کا وقف کرنا دو قیاسوں کا متقاضی ہے۔ اول یہ کہ اس کو بیع پر قیاس کیا جائے۔ دوم یہ کہ اس کو اجارہ پر قیاس کیا جائے۔ پہلا قیاس بالکل ظاہر ہے اور ذہن میں فوراً آجاتا ہے کیونکہ بیع اور وقف کے درمیان جو چیز مشترک ہے وہ

---

* احناف قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی کو استحسان کہتے ہیں۔ اس کا سبب وہ یہ بتاتے ہیں کہ قیاس ظاہر سے یہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ اس لیے اس پر عمل کرنا مستحسن ہوتا ہے۔ دیکھیے توضیح ۲: ۸۲؛ کشف الاسرار ۴: ۱۱۸۴

مالک سے اس کی ملکیت کا اخراج ہے۔ اس قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ حقوق ارتفاق زمین کے تابع ہو کر بغیر خصوصی ذکر کے وقف میں داخل نہ ہوں جیسا کہ بیع کا حکم ہے۔ دوم اجارے پر قیاس کا مطلب یہ ہے کہ وقف اور اجارے کے درمیان جو چیز مشترک ہے وہ یہ ہے کہ دونوں میں ایک چیز سے منفعت حاصل کرنا ہے جس کو اصطلاح میں ملک انتفاع بالعین کہتے ہیں اور خود اس چیز کی ملکیت دونوں میں حاصل نہیں ہوتی۔ اصطلاح میں اس کو ملک عین یا ملک رقبہ کہتے ہیں، یہ قیاس خفی ہے، ذہن اس طرف فوری طور پر متوجہ نہیں ہوتا بلکہ اس میں کچھ غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حقوق ارتفاق وقف میں تبعاً داخل ہوں۔ معاہدہ میں خصوصی طور پر ان حقوق کے شامل ہونے کے بارے میں کسی شرط یا دفعہ کے ذکر کی ضرورت نہیں، جیسا کہ اجارے کا حکم ہے۔

اس طرح مجتہد کے قیاس خفی کو قیاس جلی پر ترجیح دینے کو استحسان کہتے ہیں اور وہ استحسان یعنی اس کی سند یہ ہے کہ قیاس خفی تاثیر میں قیاس جلی سے قوی تر ہوتا ہے کیونکہ وقف کا مقصد اس چیز سے نفع حاصل کرنا ہے جس کو وقف کیا گیا ہے، نہ کہ خود اس چیز کی ذات کی ملکیت مقصود ہے اور حقوق ارتفاق کے بغیر نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے تبعاً یہ وقف میں داخل ہوں گے جیسا کہ اجارے کا حکم ہے۔

ب: اب ہم اصل کلی سے ایک جزئی مسئلے کے استثنا کی مثال پیش کرتے ہیں۔ بچے یا کم عقل شخص کے لیے ان کی کم عقلی کی بنا پر اپنی ملک میں تصرف یا وصیت کرنے کی ممانعت ہے لیکن خیرات یا رفاہی کاموں میں وصیت کی اجازت ہے۔ یہ اجازت استحسان کی بنا پر ہے، قیاس اس کی اجازت نہیں دیتا۔ اسی طرح اپنی ذات پر وقف کرنا استحسان کی بنا پر جائز ہے، قیاس کی بنا پر نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں استحسان کی توضیح یہ ہے کہ عمومی قاعدے کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص پر اس کی کم عقلی و نادانی کی بنا پر تصرفات کے متعلق پابندی لگائی گئی ہے اس کے تصرفات درست نہ ہوں۔ اس سے مقصود اس کے مال کی حفاظت ہے لیکن اس کو رفاہ عام اور نیکی کے کاموں پر اپنے مال میں سے وصیت کی اجازت استحسان کی بنا پر دی گئی ہے۔ یہ عمومی قاعدے سے استثنا ہے۔ اس میں کم عقل شخص کی مصلحت و مفاد کا لحاظ کیا گیا ہے اور عمومی قاعدے کا جو مقصد ہے اس میں بھی کوئی خلل نہیں پڑتا۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ وصیت کی صورت میں وہ شخص جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد اس چیز کا مالک ہوتا ہے اور وقف بھی وصیت کی طرح ہے۔ اس کا مقصد بھی کم عقل شخص کے مال کی حفاظت ہے۔ اس لیے عمومی قاعدے کا جو مقصد ہے وہ اس استثنا سے متاثر نہیں ہوتا۔

۲۰۹۔استحسان کی قسمیں

استحسان کبھی اصل کلی سے کسی جزئی میں استثنا ہوتا ہے یا کسی خفی قیاس کو جلی قیاس پر ترجیح دینا ہوتا ہے جیسا کہ ہم مثالوں سے واضح کر چکے ہیں۔ استحسان کی یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ ایک حکم کو چھوڑ کر دوسرے حکم کو اختیار کیا گیا ہے۔ استحسان کی دوسری تقسیم دلیل کے لحاظ سے ہے یا جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں اس کو وجہ استحسان کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے۔اس کی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں:

۲۱۰۔اول: استحسان بالنص

یعنی وہ استحسان جس کی سند نص ہو۔اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی خاص مسئلے میں شارع کی طرف سے کوئی ایسی نص وارد ہو جو ایک ایسے حکم کی متقاضی ہو جو اس مسئلے کی دوسری نظیروں کے حکم کے خلاف ہو اور ان نظیروں کا حکم عام قواعد کے مطابق ہو۔ یہ نص اس جزئی مسئلے کو اس عام حکم سے مستثنیٰ کرتی ہے جو اصل کلی کے اقتضا کے مطابق اس جیسے دوسرے مسائل کے لیے ثابت ہے۔ چنانچہ عام قاعدے اور اصل کلی کے مطابق معدوم چیزوں کی بیع باطل ہے لیکن بیع سلم اس سے مستثنیٰ ہے۔اس بیع کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو کوئی ایسی چیز فروخت کرے جو بیع کے معاہدے کے وقت اس کے پاس موجود نہ ہو اور اس کی قیمت وہ اسی وقت ادا کرے اور ایک مقررہ مدت کے بعد اس چیز کے دینے کا معاہدہ کرے۔ یہ بیع ایک خاص نص کی بنا پر جائز ہے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "جو تم میں سے بیع سلم کا معاہدہ کرے، اس کو چاہیے کہ وہ یہ معاہدہ اس چیز کے بارے میں کرے جس کا پیمانہ (ناپ) معلوم ہو وزن معلوم ہو اور مدت معلوم ہو۔[1]"

اسی طرح بیع میں خیار شرط بھی استحسان کی بنا پر جائز ہے۔کیونکہ اس کے بارے میں نص موجود ہے۔ ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بائع و مشتری کو اس بات کا اختیار دیا ہے کہ وہ عقد بیع کے وقت یہ شرط لگا سکتے ہیں کہ تین دن تک ان کو خریدنے یا بیچنے کا اختیار ہے۔ ان تین دنوں میں وہ اپنا معاہدہ توڑ سکتے ہیں اور معاہدے کی شرائط ان پر لازم نہیں ہوں گی۔ یہ اصل کلی سے ایک استثنا ہے، یعنی عام قاعدہ یہ ہے کہ معاہدے کے بعد فریقین پر معاہدہ لازم ہو جاتا ہے۔

۱۔ سنن ابوداؤد، کتاب الإجارة، باب في السلف

۲۱۱۔دوم: استحسان بالاجماع

کوئی چیز بنوانے کا معاہدہ کرنا اصطلاح میں اس کو استصناع کہتے ہیں، یہ استحسان کی بنا پر جائز ہے۔ لیکن قیاس کی رو سے معاہدہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ایک معدوم چیز کا معاہدہ ہے۔ لیکن عام قاعدے سے استثنا کے طور پر استحسان کے سبب جائز ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس پر ابتدا سے لوگوں کا عمل چلا آرہا ہے۔ صحابہ، تابعین اور فقہا میں سے کسی نے اس کا انکار نہیں کیا۔ اس لیے اس پر اجماع منعقد ہو گیا۔ اس کی دوسری مثال حمام میں ایک مقررہ اجرت دے کر غسل کے لیے داخل ہونا ہے۔ عام قواعد کی رو سے یہ اجارہ فاسد ہے، کیونکہ اندر جا کر جتنا پانی وہ خرچ کرے گا اس کی مقدار کا علم نہیں ہے۔ اس کے علاوہ جتنی مدت وہ حمام میں رہے گا اس کا بھی علم نہیں ہے۔ لیکن استحسان کی بنا پر عام قاعدے سے یہ استثنا جائز قرار پایا، کیونکہ اس کا ایسا ہی عرف (رواج) چلا آرہا ہے اور کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ اگر اس سے لوگوں کو روک دیا جائے تو وہ تنگی و مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اس لیے اس کے جائز ہونے پر اجماع منعقد ہو گیا۔

۲۱۲۔وہ استحسان جس کی سند عرف ہو

جیسے منقولہ چیزوں کے وقف کرنے کا جواز۔ اس کا عرف یعنی دستور اور رواج چلا آرہا ہے، جیسے کتابیں، برتن اور اسی قسم کی دوسری اشیا؛ بعض فقہا کے نزدیک ان کا وقف کرنا جائز ہے۔ یہ ایک عام اصول سے استثنا ہے۔ اصول یہ ہے کہ وقف دائمی ہونا چاہیے، اسی لیے صرف جائیداد غیر منقولہ میں جائز ہے لیکن عرف یعنی رواج و دستور کی بنا پر منقولہ اشیا کا بھی وقف جائز ہے۔

۲۱۳۔چہارم: استحسان بالضرورۃ (مجبوری اور اضطرار کی بنا پر استحسان)

اس کی مثال یہ ہے کہ پیشاب کے باریک قطرے اگر کپڑے پر پڑ جائیں تو وہ معاف ہیں، اسی طرح معاملات میں معمولی کمی بیشی بھی معاف ہے کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں۔ ایسے ہی کنویں میں اگر نجاست گر جائے تو ایک معین مقدار میں پانی نکالنے سے استحسان کی بنا پر کنواں پاک ہو جاتا ہے۔ یہ ضرورت کی وجہ سے اور لوگوں کو تنگی و مشقت سے بچانے کی غرض سے ہے۔

۲۱۴۔پنجم: استحسان بالمصلحۃ (مصلحت کی بنا پر استحسان)

اس کی مثال یہ کہ کسی شخص کو کوئی سامان اجرت پر کام کرنے کے لیے دیا، مثلاً دھوبی کو کپڑے دھونے کے لیے دیے یا رنگریز کو کپڑے رنگنے کے لیے یا کوئی مشین ٹھیک کرنے کے لیے دی۔ اگر اس نے سامان کو تلف

کر دیا تو اس پر تاوان (ضمان) واجب ہے۔ یعنی اس کو اس چیز کی قیمت ادا کرنا ہو گی۔ البتہ اگر یہ سامان کسی ارضی یا سماوی آفت کی بنا پر ضائع ہو جائے جس سے بچنا ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں اس پر کوئی تاوان نہیں۔ عام اصول یہی ہے کہ عام حالات میں اس پر کوئی تاوان نہیں آنا چاہیے۔ البتہ اگر اس میں اس کا ہاتھ ہو یا اس کی کوتاہی سے ایسا ہوا ہو تو پھر اس پر تاوان واجب ہے کیونکہ وہ امین ہے؛ لیکن اکثر فقہا نے استحسان کی بنا پر یہ فتویٰ دیا ہے کہ اس پر اس کا معاوضہ ادا کرنا واجب ہو گا۔ اس حکم میں لوگوں کی مصلحت کی رعایت اور مال کی حفاظت کا لحاظ کیا گیا ہے، اس لیے کہ لوگوں کو عہد و پیمان کا پاس نہیں رہا، خیانت اور بد دیانتی کا چلنا ہو گیا ہے اور دینی گرفت ڈھیلی پڑ گئی ہے۔

۲۱۵۔ ششم: استحسان بالقياس الخفي (قیاس خفی کی بنا پر استحسان)

اس سے پہلے ہم قیاس خفی کی بنیاد پر استحسان کی مثال دے چکے ہیں کہ زرعی زمین وقف کرنے کی صورت میں وقف کرنے والے کے کہے بغیر ارتفاقی حقوق اس میں شامل ہوں گے۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ شکار کرنے والے پرندوں کا جھوٹا پاک ہے لیکن قیاس جلی کی رو سے ان کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے، یہ شکاری درندوں کے جھوٹے پر قیاس ہے۔ شکاری پرندوں کے جھوٹے کو آدمی پر قیاس کیا ہے کیونکہ وہ چونچ سے پانی پیتے ہیں، چونچ ہڈی کی ہوتی ہے، وہ پاک ہے۔ یہی قیاس خفی ہے۔ یہ حکم استحسان کی بنا پر ہے[1]۔

۲۱۶۔ استحسان کی حجیت

اکثر علما نے استحسان کو اختیار کیا ہے اور مآخذ احکام میں سے اس کو ایک ماخذ قرار دیا ہے۔ بعض فقہا نے اس کا انکار بھی کیا ہے جیسے شافعی فقہا۔ یہاں تک کہ امام شافعیؒ سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا: "استحسان من مانی کرنا اور اپنی خواہش نفس سے رائے دینا ہے۔" انہی کا ایک قول یہ بھی ہے کہ "جس نے استحسان کو اختیار کیا اس نے گویا شریعت میں خود اپنی طرف سے حکم بنایا[2]۔"

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ استحسان کا لفظ مطلق استعمال کرنے سے بعض علما یہ سمجھے کہ اس کا مطلب شریعت میں اپنی خواہش سے حکم بنانا ہے، اس لیے انہوں نے اس کا انکار کیا۔ اس کے ماننے والوں کے نزدیک اس کی جو حقیقت ہے وہ ان پر واضح نہیں ہو سکی، اور نہ ہی اس کی حقیقی مراد کا انہیں علم ہوا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس کو بلا کسی دلیل کے تشریع حکم سمجھنے لگے۔ چنانچہ انہوں نے اس پر رکیک حملے شروع کر دیے اور اس کے بارے میں

۱۔ کچھ فقہا نے اس کو استحسان بالضرورۃ کے تحت شامل کیا ہے۔

۲۔ آمدی، الإحکام ۴: ۲۰۹

جو بھی نامناسب باتیں کہیں وہ سب کو معلوم ہیں۔ خواہش نفس اور بلا کسی دلیل کے استحسان قطعی طور پر شریعت کا ماخذ نہیں ہے اس میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ اگر اس قسم کے استحسان کو استحسان کہنا ممکن ہو تو جن لوگوں نے انکار کیا ہے ان کا یہ انکار استحسان کی اسی قسم پر محمول کیا جائے گا کیونکہ ہم اس کی حقیقت کو سمجھ چکے ہیں استحسان، اس کے ماننے والوں کے نزدیک اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہے کہ یہ ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دینے کا نام ہے۔ اس لیے علما کے درمیان اس قسم کی چیز اختلاف اور بحث کا موضوع بن ہی نہیں سکتی۔ "یوں بھی استحسان میں ایسی کوئی (اختلافی) چیز نہیں پائی جاتی جو نزاع کے قابل ہو۔" *

اس کے باوجود ہم اس بات کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں کہ استحسان بالنص سے جو حکم ثابت ہو اس کو نص سے ثابت شدہ حکم ہی سمجھیں نہ کہ استحسان سے۔ لیکن احناف نے یہ اپنی ایک خاص اصطلاح وضع کی ہے اور اصطلاح میں کوئی حرج نہیں ہوتا۔

---

* التلويح على التوضيح ۲: ۸۱

فصل ششم

چھٹا ماخذ

مصلحت مرسلہ یا استصلاح

۲۱۷۔ **مصلحت مرسلہ کی تعریف:** مصلحت حصول منفعت اور دفع مضرت یعنی کوئی نفع حاصل کرنے یا خرابی اور نقصان کو دور کرنے کا نام ہے[1]۔ اس کا ایک مثبت پہلو ہے اور وہ منفعت کو وجود بخشنا ہے، دوسرا منفی پہلو ہے اور وہ خرابی اور مفاسد کو دور کرنا ہے۔ کبھی مصلحت کا اطلاق صرف مثبت پہلو پر ہوتا ہے اور اس کے ساتھ دفع مضرت بھی شامل ہوتا ہے، جیسے فقہا کا قول ہے کہ "دفع مضرت حصول منفعت پر مقدم ہے[2]۔"

۲۱۸۔ مصالح میں سے بعض وہ ہیں جن کو شارع نے معتبر سمجھا ہے، بعض وہ ہیں جن کو شارع نے لغو قرار دیا ہے اور کچھ وہ ہیں جن کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔ پہلی قسم کو مصالح معتبرہ کہتے ہیں، دوسری کو مصالح ملغاۃ (باطل مصلحتیں) اور تیسری کو مصالح مرسلہ۔

مصالح معتبرہ

۲۱۹۔ یہ وہ احکام ہیں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے۔ اعتبار سے مراد یہ ہے کہ شارع نے ایسے احکام دیے ہیں جن کے ذریعے ان مصالح تک رسائی ہو سکتی ہے، جیسے دین کا تحفظ، جان کا تحفظ، عقل کا تحفظ، عزت و آبرو کا تحفظ اور مال ملکیت کا تحفظ۔ بعض فقہا نے آبرو کی جگہ نسب کا تحفظ کہا ہے۔ چنانچہ شارع نے دین کے تحفظ کے لیے جہاد کا حکم دیا۔ جان کے تحفظ کے لیے قصاص کا حکم دیا۔ عقل کے تحفظ کے لیے شراب نوشی پر حد مقرر کی۔ آبرو کے تحفظ کے لیے حد قذف کو مشروع کیا۔ نسب کے تحفظ کے لیے حد زنا کا حکم دیا اور مال کے تحفظ کے لیے چوری کی حد مقرر کی۔ انھی مصالح معتبرہ کی بنیاد پر اور وجود و عدم میں اپنی علتوں کے ساتھ مربوط ہونے کی بنا پر قیاس کو ماخذ سمجھا گیا۔ ایسا واقعہ جس کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی منصوص حکم موجود نہ ہو اور وہ علت میں کسی دوسرے واقعے کے مساوی ہو۔ جس کے بارے میں شارع کا کوئی منصوص حکم موجود نہ ہو تو اس پر بھی منصوص علیہ واقعہ کے حکم کا اطلاق ہوگا۔

۱۔ غزالی، المستصفی ۲: ۱۳۹

۲۔ مصطفیٰ زید، المصلحۃ فی التشریع الاسلامی، ص ۲۰

۲۲۰۔ مصالح ملغاۃ (باطل مصلحتیں)

مصالح معتبرہ کے مقابلے میں بعض ایسے مصالح بھی ہیں، جو محض ظن وخیال یا وہم وگمان پر مبنی ہیں اور سرے سے ان کی کوئی حقیقت نہیں، یا ان کی حیثیت مصالح مرجوحہ کی ہے۔ یعنی دوسرے مصالح ان کے مقابلے میں قابل ترجیح ہیں۔ یہ مصالح وہ ہیں جن کو شارع نے درخور اعتنا نہ سمجھا ہو، اور ان کا شمار سرے سے مصالح ہی میں نہ کیا ہو۔ کیونکہ شارع کے بہت سے احکام ہمیں بتاتے ہیں کہ اس قسم کے مصالح شریعت میں معتبر نہیں ہیں۔ ان کو مصالح ملغاۃ کہا جاتا ہے، یعنی وہ مصالح جن کو شارع نے لغو قرار دیا ہے، اور درخور اعتنا نہیں سمجھا۔

اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ میراث میں یہ قاعدہ مقرر ہے، جو قرآن مجید کے حکم سے ماخوذ ہے کہ مرد کو عورت سے دوگنا حصہ ملے گا۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مصلحت یہ ہے کہ عورت اور مرد دونوں کو برابر حصہ ملنا چاہیے، لیکن شارع یعنی اللہ تعالیٰ نے اس مصلحت کو قرآن مجید کی اس آیت میں لغو قرار دیا ہے۔ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء۴: ۱۱] (اللہ تعالیٰ تم کو تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتا ہے۔ (یعنی ترکہ کی تقسیم کا) کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہے)۔

سود خور کا سود کے ذریعہ اپنے مال میں اضافہ کرنا؛ شارع نے اس مصلحت کو لغو قرار دیا ہے، کیونکہ سود لینا حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرۃ۲: ۲۷۵] (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔ اس لیے کاروبار میں رقم لگانے یا مال میں اضافے کے لیے ربا کے طریقے کو درست قرار نہیں دیا۔

اگر بزدل لوگ اپنی جان بچانے کی مصلحت کی بنا پر جہاد سے بیٹھ رہیں تو یہ مصلحت قابل اعتبار نہیں۔ شارع نے جو جہاد کے احکام دیے ہیں ان کی رو سے اس مصلحت کو لغو قرار دیا ہے۔ اسی طرح کی دوسری مثالیں ہیں۔

علما کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شارع نے جن مصلحتوں کو لغو قرار دیا ہے ان پر احکام کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔

۲۲۱۔ مصالح مرسلہ

مصالح معتبرہ اور مصالح ملغاۃ (باطل مصلحتیں) کے پہلو بہ پہلو ایسے مصالح بھی ہیں جن کو شارع نے نہ لغو قرار دیا اور نہ ان کے معتبر ہونے کی کوئی وضاحت کی۔ علماے اصول ان کو مصالح مرسلہ کہتے ہیں۔ اس کو مصلحت ہم اس لیے کہتے ہیں کہ یہ منفعت آور ہے اور نقصان اور ضرر کا ازالہ کرتی ہے، اور مرسلہ اس بنا پر کہتے ہیں

کہ شارع نے اس کے معتبر یا لغو ہونے کے بارے میں کوئی صراحت نہیں کی۔ چنانچہ یہ مصالح ایسے مسائل سے متعلق ہوتے ہیں جن کے بارے میں شارع نے سکوت اختیار کیا ہے اور ایسی کوئی نظیر نہیں ہے جس کا حکم منصوص ہو، تاکہ ہم اس پر قیاس کر سکیں۔ اس میں کوئی ایسا وصف ہوتا ہے جو کسی معین حکم کے استنباط کے لیے مناسب ہوتا ہے جو حصول نفع اور ازالۂ نقصان کا سبب ہوتا ہے۔ جیسے وہ مصلحت جو تدوین قرآن کی متقاضی بنی، یا وہ مصلحت جس کے سبب حضرت عمرؓ کے زمانے میں تقسیم وظائف اور جہاد میں مسلمانوں کو بھیجنے کے لیے رجسٹر بنائے گئے، یا وہ مصلحت جس کے سبب کاریگروں کے مال ضائع کرنے پر انہیں تاوان کا ذمہ دار قرار دیا گیا یعنی اگر کوئی چیز تلف کر دیں تو ان کو اس کا معاوضہ ادا کرنا ہوگا، یا وہ مصلحت جس کے سبب حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے قتل پر پوری جماعت سے قصاص لینے کا حکم دیا۔

۲۲۲۔ مصالح کی حجیت

علما کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عبادات میں مصلحت مرسلہ پر عمل نہیں ہوتا، کیونکہ عبادت سے متعلق امور توقیفی ہیں؛ یعنی ان میں اجتہاد اور رائے کی کوئی گنجائش نہیں۔ ان میں اضافہ دین میں ایک نئی چیز پیدا کرنا ہے، اسی کو بدعت کہتے ہیں اور بدعت مذموم ہے، ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر بدعت اور اس کا مرتکب دونوں دوزخ میں جائیں گے۔

رہے معاملات تو مصالح مرسلہ کی حجیت اور ان کو مآخذ احکام میں سے ایک ماخذ سمجھنے کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں یہ اختلاف بہت تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن فقہ کی کتابوں میں ہمیں اس تفصیل اور کثرت کے ساتھ اس کے آثار نہیں ملتے۔ جن فقہا کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے مصلحت مرسلہ پر عمل نہیں کیا، ان کے اجتہادات میں بھی بعض چیزیں ایسی ملتی ہیں جو مصلحت مرسلہ پر قائم ہیں۔ جیسے حنفی اور شافعی فقہا میں ہمیں یہ چیزیں ملتی ہیں۔ بہر حال جو صورت بھی ہو، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علما کے ایک گروہ نے مصالح مرسلہ کی حجیت کا انکار کیا ہے۔ ان میں سے ایک گروہ اہل ظاہر کا ہے، وہ چونکہ قیاس کا انکار کرتے ہیں، اس لیے مصالح مرسلہ کا انکار بدرجہ اولیٰ کرتے ہیں۔ شافعی اور حنفی فقہا کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ مصلحت مرسلہ کو نہیں مانتے تھے، لیکن ان کی فقہ میں ہمیں ایسی اجتہادی باتیں ملتی ہیں جن کی بنیاد مصلحت پر قائم ہے، جیسا کہ آئندہ ہم اس کا ذکر کریں گے۔

علما کا ایک دوسرا گروہ جو مصالح مرسلہ پر عمل کرتا ہے، اس کو ایک شرعی حجت سمجھتا ہے اور تشریع کے مآخذ میں سے اس کو ایک ماخذ سمجھتا ہے۔ مشاہیر میں سے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اسی نقطہ نظر کے حامل ہیں۔

ان دونوں فریقین کے درمیان ایک تیسرا فریق بھی ہے۔ اس کی رائے یہ ہے کہ مصلحت مرسلہ بعض شرائط کے ساتھ درست ہے۔ وہ اس کو اضطراری کیفیت کی قبیل سے سمجھتے ہیں اور اس پر عمل کرنے میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ امام غزالیؒ کی رائے ہے۔ ان کے نزدیک بعض مسائل میں مصلحت مرسلہ پر عمل کے لیے تین شرطیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ اضطراری کیفیت سے متعلق ہو، دوم یہ کہ قطعی ہو، سوم یہ کہ کلی اور عمومی ہو۔ *

[اس کی مثال انہوں نے یہ دی ہے کہ جہاد میں اگر کافر ایک مسلمان کو سامنے کھڑا کر کے جنگ کریں اور اس کو وہ بطور ڈھال استعمال کریں تاکہ مسلمان مجاہدین اس مسلمان کی وجہ سے ان پر حملہ نہ کریں۔ اس صورت میں مصلحت یہ ہے کہ ایک مسلمان کی جان کی پروا نہ کی جائے اور ان پر حملہ کر کے ان کو ختم کر دیا جائے۔ اس مثال میں یہ تینوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ یعنی یہ اضطراری صورت حال ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے تو کافر مسلمانوں پر حملہ کر کے ان کو ختم کر دیں گے۔ یہ قطعی یعنی یقینی ہے کہ مسلمان محفوظ ہو جائیں گے۔ یہ کلی یعنی عمومی ہے، اس کا تعلق ایک فرد سے نہیں بلکہ پوری جماعت یا ایک علاقہ کے تمام مسلمانوں سے یا پوری امت مسلمہ سے ہے۔ بالفرض وہ کسی مسلمان قیدی کو قلعے کی دیوار پر سامنے کر دیں اور خود قلعے میں روپوش ہوں تو اس صورت میں اس مسلمان قیدی پر تیر (یا گولی) چلانا درست نہیں، کیونکہ کافروں کی شکست اس صورت میں یقینی نہیں ہے۔ اس کو مناسبِ مرسل بھی کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔]

ذیل میں ہم مصالح کی حجیت کے منکرین کے دلائل ذکر کرتے ہیں، اس کے بعد جو مصالح کو مانتے ہیں ان کے دلائل ذکر کریں گے۔ آخر میں ہم ان دونوں کے درمیان جو قول قابل ترجیح ہے اس کو بیان کریں گے۔ پھر وہ چند مسائل ذکر کیے جائیں گے جن کی بنیاد فقہا کے نزدیک مصلحت پر ہے۔

---

* غزالی، المستصفی ۲: ۷۰؛ امام غزالیؒ نے یہ تین شرطیں صرف اسی مسئلے میں عائد کی ہیں ورنہ مصلحت مرسلہ پر عمومی طور پر عمل کرنے کے لیے یہ شرطیں ضروری نہیں۔

۲۲۳۔ منکرین مصلحت مرسلہ کے دلائل اور ان کا تجزیہ

الف: شارع حکیم یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو ایسے احکام دیے ہیں جو ان کی مصلحتوں کو پورا کرتے ہیں۔ اس نے ان کی کسی مصلحت سے چشم پوشی نہیں کی اور نہ ہی کسی مصلحت کو کوئی حکم دیے بغیر چھوڑا۔ تو اب جو لوگ مصلحت مرسلہ کے قائل ہیں، ان کا مطلب یہ ہے کہ شارع نے بندوں کی بعض مصلحتوں کو چھوڑ دیا ہے اور ان کے لیے کوئی ایسے احکام نہیں دیے جن سے ان کی مصلحتیں پوری ہوتی ہوں۔ یہ بات کبھی روا نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے خلاف ہے: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القیامۃ۷۵: ۳۶] (کیا انسان خیال کرتا ہے کہ وہ یوں ہی بے کار و مہمل چھوڑ دیا جائے گا)۔

دیکھا جائے تو ان کی یہ دلیل بظاہر بڑی قوی محسوس ہوتی ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو نہایت کمزور ہے۔ یہ بالکل درست ہے کہ شریعت اسلامیہ نے بندوں کی تمام مصلحتوں کا خیال رکھا ہے اور ان کو ایسے احکام دیے ہیں جن کے ذریعے انہیں ان مصلحتوں تک رسائی حاصل ہوتی ہے، لیکن شریعت نے قیامت تک آنے والی مصلحتوں اور جزئیات کو صراحت سے بیان نہیں کیا بلکہ ان میں سے کچھ کو صراحت سے بیان کیا ہے۔ نیز شریعت نے اپنے مجموعی احکام اور اصول سے یہ بات بتلائی ہے کہ شرعی احکام وضع کرنے سے شارع کا غرض مصلحت ہی ہے۔

شریعت کا یہ طریقہ کہ اس نے تمام مصالح کو صراحت سے بیان نہیں کیا اس کے محاسن اور خوبیوں میں سے ہے، خامیوں میں سے نہیں اور اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت ہمیشہ قابل عمل کے لیے اور عالمگیر ہے، کیونکہ مصالح جزئیات وقتاً فوقتاً بدلتی رہتی ہیں، تاہم اصل مصالح کی رعایت ہمیشہ قائم رہتی ہے، اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ ممکن ہے نہ ضروری کہ مصالح کے جزئیات کو بھی مقدم سمجھا جائے اور ہر مصلحت کے لیے الگ الگ احکام دیے جائیں۔

اس بنا پر جب کوئی ایسی مصلحت وقوع پذیر ہو جس کے بارے میں شریعت میں کوئی خاص حکم موجود نہ ہو اور وہ شارع کے تصرفات اور مصلحت کی رعایت میں اس کے رجحان کے مناسب ہو اور اس کے کسی حکم کے مخالف نہ ہو تو یہ جائز ہے، اور اس بات کی گنجائش ہے کہ ایسے حکم کا خود اپنی رائے و بصیرت سے استنباط کریں جو اس مصلحت کو پورا کرتا ہو اور شارع کو تشریع احکام کا جو حق حاصل ہے اس پر بھی کوئی زد نہ پڑتی ہو اور نہ اس سے یہ بات نکلتی ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو پیدا کر کے بغیر احکام کے چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہی ہماری اس بات کی طرف راہنمائی کی ہے کہ ہم مصالح کا خیال رکھیں اور ان پر عمل کریں۔

ب: مصالح مرسلہ، مصالح معتبرہ اور مصالح باطلہ کے بین بین ہیں۔ اس لیے ان کا معتبر مصالح کے ساتھ الحاق باطل مصالح کے ساتھ الحاق سے اولیٰ وافضل نہیں ہے۔ جب ان کے اعتبار لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے تو ان سے استدلال بھی درست نہیں۔ اس لیے یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ مصالح مرسلہ مصالح معتبرہ کی قبیل سے ہیں، نہ کہ مصالح باطلہ کی۔ *

یہ دلیل بھی کمزور ہے کیونکہ اصل اصول جس پر شریعت کی بنیاد ہے وہ مصلحت کا لحاظ ہے، مصلحت کو لغو قرار دینا جس کو الغا کہتے ہیں ایک استثنائی چیز ہے۔ اس لیے جن مصالح کے بارے میں شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے اور جو ظاہر میں مناسب اور درست ہیں ان کا مصالح معتبرہ کے ساتھ الحاق مصالح ملغاۃ کے ساتھ الحاق سے افضل اور اولیٰ ہے۔

ج: مصالح مرسلہ پر عمل کا نتیجہ یہ ہو گا کہ جاہلوں کو احکام بنانے کی جرأت ہو جائے گی اور اس سے شرعی احکام غیر شرعی احکام کے ساتھ خلط ملط ہو جائیں گے۔ نفس پرست حاکموں، قاضیوں اور صاحب اختیار لوگوں کے لیے اپنی خواہشات کے مطابق کام کرنے کے لیے دروازہ کھل جائے گا۔ اس طرح وہ اپنی خواہشات کو مصلحت کا لبادہ پہنا کر اور دین کا رنگ دے کر سارے احکام کی بنیاد اپنی خواہشات پر رکھیں گے۔ یہ دین کو مجروح کرنے کا ایک راستہ ہے اور ظالموں اور مفسدوں کے ہاتھ میں سند دے کر دین کو طعن وتشنیع بنانے کا موقع فراہم کرنا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کے لیے شریعت کے ان دلائل سے واقف ہونا لازمی ہے جن سے ان کا معتبر یا غیر معتبر ہونا یقینی طور پر معلوم ہو جائے۔ اہل علم اور اہل اجتہاد کے سوا دوسرے عام لوگوں کے لیے ان کا جاننا آسان نہیں ہے۔ اگر جاہل مصالح مرسلہ کو ناجائز طریقے سے استعمال کرنے کی جرأت کریں گے تو اہل علم ان کی جہالت کا پردہ چاک کر دیں گے اس طرح لوگ ان کے شر سے محفوظ رہیں گے۔ رہے ظالم حاکم تو مصلحت کا دروازہ بند کرنے سے ان کو نہیں روکا جاسکتا، بلکہ ان کے لیے امت اسلامیہ اپنے شرعی فرض منصبی کو انجام دے اور ان کی یا تو اصلاح کرے یا ان کو برطرف کر دے۔

۲۲۴۔ مصالح مرسلہ کے ماننے والوں کے دلائل

ا۔ اسلامی شریعت بندوں کے مصالح کو پورا کرنے کے لیے ہی بنائی گئی ہے۔ ہمیں یہ بات شرعی نصوص اور مختلف احکام سے معلوم ہوتی ہے۔ مصلحت مرسلہ پر عمل اسلامی شریعت کے مزاج کے موافق ہے اور اس بنیاد کے

---

* آمدی، الإحکام ۴: ۲۱۶

مطابق ہے جس پر یہ قائم ہے اور اس غرض سے ہم آہنگ ہے جس کے لیے یہ آئی ہے۔ یہ ایک درست بات ہے۔ متعدد علمانے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

امام شاطبیؒ کہتے ہیں: شریعت بنائی ہی اس مقصد کے لیے گئی ہے کہ دنیاوآخرت میں وہ بندوں کے مصالح کو پورا کرے اور نقصان دہ چیزوں کو ان سے دور کرے[1]۔

عزبن عبدالسلامؒ کہتے ہیں کہ "شریعت ساری کی ساری مصالح ہی کا نام ہے خواہ مفاسد کا دور کرنا یا منافع کا حصول[2]۔"

ابن قیمؒ کہتے ہیں: "شریعت کی بنااور اساس ہی دنیاوآخرت میں حکمتوں اور بندوں کی مصلحتوں پر ہے۔ یہ سرتاپا عدل وانصاف ہے، رحمت ہے، خیر وبھلائی ومنفعت ہے اور حکمت ہے، اس لیے ہر وہ مسئلہ جو عدل سے نکل کر اس کی ضد میں شامل ہو، مصلحت سے نکل کر خرابی میں شامل ہو، حکمت سے نکل کر بے فائدہ چیزوں میں شامل ہو، اس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں۔ چاہے اسے شریعت میں کسی تاویل کے ذریعے داخل کیا گیا ہو۔ شریعت اللہ کے بندوں کے درمیان، اس کے عدل اور اس کی مخلوق کے درمیان اس کی رحمت کا نام ہے[3]۔"

شرعی نصوص کے استقرا سے ان علما کے مذکورہ بالا اقوال کی تصدیق ہو جاتی ہے۔

۲۔ لوگوں کی مصلحتیں اور ان مصلحتوں کے حصول کے لیے ان کے وسائل و ذرائع، اور حالات اور زمانے کی تبدیلی کے ساتھ تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ پہلے سے ان کو محدود نہیں کیا جاسکتا۔ جب ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ شارع نے ان مصلحتوں کی رعایت کرنے کی تاکید کی ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان مصلحتوں کا محدود کرنا لازمی نہیں ہے۔ اگر ان مصالح میں سے صرف انہی مصلحتوں کا اعتبار کریں جن کی تائید خاص دلیلوں سے ہوتی ہے تو ہم ایک وسیع چیز کو تنگ کردیں گے اور مخلوق خدا کی بے شمار مصلحتوں سے ہمیں ہاتھ دھونا پڑے گا۔ یہ بات شریعت کی عالمگیریت اور اس کے دوام کے موافق وہم آہنگ نہیں ہے، اس لیے یہ نظریہ درست نہیں ہے۔

۱۔ شاطبی، الموافقات ۲: ۶-۲۷

۲۔ عز بن عبدالسلام، قواعد الأحکام ۱: ۹

۳۔ ابن قیم، إعلام الموقعین ۳: ۱

۳۔ صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد آنے والے مجتہدین نے اپنے اجتہادات میں مصلحت کا خیال رکھا اور احکام کی بنیاد ان پر رکھی اور ان میں کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اصول درست ہے اور یہ نقطہ نظر صحیح ہے، اس لیے اس کو اجماع سمجھنا چاہیے۔

اب ہم چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں جن کی بنیاد ہمارے سلف صالحین میں سے مجتہدین نے مصالح پر رکھی تھی۔ یہ صرف مثال کے طور پر ہے ورنہ مسائل بے شمار ہیں۔ قرآن مجید کے بکھرے صحیفوں کو ایک مصحف میں مدون کرنا، مختلف قرائتوں کو ختم کر کے سارے مسلمانوں کو ایک ہی قراءت پر جمع کرنا، مرض موت میں جو خاوند اپنی بیوی کو اپنے ورثے سے محروم کرنے کے لیے طلاق دے اس کو طلاق کے باوجود میراث میں سے حصہ دلوانا، جن کاریگروں کو کوئی چیز بنانے یا درست کرنے کے لیے دی جائے اگر ان کے پاس وہ ضائع ہو جائے ان سے اس کا معاوضہ ولوانا، ہاں اگر آفت ارضی و سماوی یا مجبوری سے وہ ضائع ہوئی ہو تو پھر معاوضہ نہ ہو گا، اس لیے کہ یہ چیز ان کے قبضے میں امانت ہوتی ہے اور امانت کے ضائع ہونے پر معاوضہ نہیں ہوتا۔ مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ کاریگروں کے مال کی حفاظت میں غفلت اور سہل نگاری نہ برتیں۔ اس سلسلے میں حضرت علیؓ کا قول ہے کہ لوگوں کے لیے یہی مناسب ہے[1]۔ اگر کوئی جماعت ایک آدمی کو قتل کر دے تو پوری جماعت کو قتل کیا جائے گا، حضرت عمرؓ نے سعد بن ابی وقاصؓ کے مکان کو اس لیے جلانے کا حکم دیا تھا کہ انہوں نے دروازے پر دربان مقرر کر لیا تھا جس کی وجہ سے لوگ اپنی فریادیں لے کر ان تک نہیں پہنچ سکتے تھے۔ انہوں نے نصر بن حجاج کا سر منڈوا کر اسے مدینہ منورہ سے باہر نکلوا دیا تھا کیونکہ اس کے بال بڑے خوبصورت تھے اور وہ خود بھی بڑا خوبرو آدمی تھا، عورتیں اس کے بالوں کے حسن کے سبب اس پر فریفتہ ہو جاتی تھیں۔ جو ملازمین حکومت کے کلیدی عہدوں پر فائز ہوتے تھے، ان کی دولت میں سے آدھا حصہ حضرت عمرؓ لیا کرتے تھے جو انہوں نے اپنے دور اقتدار میں اثر و نفوذ کے ذریعے کمایا ہوتا۔ ایسی ہی اور بہت سی مثالیں ہیں جن کو شمار کرنے سے بات طویل ہو جائے گی[2]۔

۲۲۵۔ قول راجح

دونوں فریقوں کے دلائل کا موازنہ کرنے کے بعد ہمارے نزدیک اس کا قول قابل ترجیح ہے جو مصالح مرسلہ کی حجیت کا قائل ہے، اور اسے شرعی احکام کی بنیاد اور احکام کے مآخذ میں سے ایک ماخذ تسلیم کرتا ہے۔

۱۔ ابوزہرہ، امام مالک، ص ۴۰۰

۲۔ ابن قیم، الطرق الحكمية، ص ۱۴ و مابعد

تشریع احکام کا یہ ماخذ ہماری نظر میں ایک زرخیز ماخذ ہے جو زندگی کے بدلتے ہوئے حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے ہمیں جن احکام کی ضرورت ہے ان کی تشریع میں ہماری مدد کرتا ہے۔ اور اس میں خوبی یہ ہے کہ شریعت کے اصول اور قطعی احکام سے ایک مجتہد باہر نہیں جاتا۔ لیکن ہم اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ مصالح مرسلہ پر عمل اجتماعی طریقہ پر ہونا چاہیے نہ کہ انفرادی طریقے پر، جس حد تک بھی مجتہدین ایک جگہ جمع ہو سکیں۔

۲۲۶۔ مصالح پر عمل کی شرائط

مالکی فقہا جنھوں نے تمام فقہا میں سب سے زیادہ مصالح مرسلہ پر عمل کیا ہے، بعض ایسی شرطیں بیان کی ہیں جن کا مصلحت مرسلہ میں پایا جانا ضروری ہے، تاکہ ان پر انحصار کیا جا سکے۔ وہ شرطیں یہ ہیں:

اول: ملائمت (مناسبت) یعنی وہ مصلحت شارع کے مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ ہو، کسی اصول کے مخالف نہ ہو اور اس کے احکام کے مآخذ میں سے کسی مأخذ کے منافی نہ ہو، بلکہ یہ مصالح کی اس جنس سے ہو جس کا حصول شارع کا مقصود ہے یا کم از کم اس کے قریب تر ہو، بالکل نامانوس، نادر اور بہت دور نہ ہو۔

دوم: اپنے طور پر بھی قابل فہم ہو، اس طرح کہ اگر عقل سلیم کے سامنے اس کو پیش کیا جائے تو وہ اس کو قبول کر لے۔

سوم: اس پر عمل کرنا ضروریات دین (حفظ نفس، دین، مال...) میں سے کسی چیز کے تحفظ کے لیے ہو، یا تنگی دور کرنے کے لیے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج ۲۲: ۷۸]* (دین کے بارے میں تم پر کسی قسم کی تنگی نہیں کی)۔

یہ شرائط درحقیقت مصلحت مرسلہ کے ضابطے ہیں جو ایک مجتہد کو خواہش نفس کی پیروی اور لغزش سے دور رکھنے کے لیے ہیں۔ تاہم ان شرطوں کے ساتھ دو اور شرائط کا اضافہ ضروری ہے اور وہ یہ ہیں: اول یہ کہ جس مصلحت پر حکم کی بنیاد رکھی جا رہی ہے وہ حقیقی مصلحت ہو، محض وہمی اور خیالی نہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مصلحت عام ہو، خاص نہ ہو۔ یعنی یہ حکم عام لوگوں کے فائدے کے لیے ہو، کسی خاص فرد یا جماعت کے فائدے کے لیے نہ ہو۔

۲۲۷۔ مصلحت کی بنیاد پر بعض اجتہادی احکام

ذیل میں ہم چند ایسے احکام کا ذکر کرتے ہیں جو مختلف فقہی مکاتب میں مصلحت مرسلہ پر مبنی ہیں:

---

* شاطبی، اعتصام ۲: ۳۰۷- ۳۱۲

مالکی فقہا نے اس صورت میں جب کوئی مجتہد موجود نہ ہو غیر مجتہدین میں سے سب سے بہتر آدمی کو امام یعنی حاکم وقت مقرر کرنے کو جائز قرار دیا ہے اور کسی افضل آدمی کے ہوتے ہوئے مفضول یعنی اس سے کم تر آدمی کی بیعت کی اجازت دی ہے۔ بیت المال یعنی حکومت کا خزانہ اگر خالی ہو جائے تو دولت مندوں پر ٹیکس لگانے کی اجازت دی ہے تا کہ ایک اسلامی ریاست کی ضروریات کو پورا کیا جا سکے، جیسے فوج کی ضروریات ہیں۔ یہ اس وقت تک کے لیے ہے جب تک بیت المال میں رقم جمع نہ ہو جائے، یا اتنی مقدار میں ہو جائے جو ریاست کی ضروریات کے لیے کافی ہوتی ہے[۱]۔ انہوں نے زخمی کرنے کی صورت میں نابالغ بچوں کی شہادت ایک دوسرے کے حق میں قبول کرنے کی مصلحت کی بنا پر اجازت دی ہے، اگرچہ بلوغ کی شرط جو گواہ میں عدالت کے من جملہ شرائط میں سے ایک ہے، ان میں پوری نہیں ہوتی[۲]۔

شافعی فقہا نے ان جانوروں یعنی سواریوں کو مارنے کی اجازت دی ہے، جن پر سوار ہو کر دشمن مسلمانوں سے لڑ رہے ہوں، نیز ان کے درخت ضائع کرنے یا کاٹنے کی اجازت دی ہے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے دوران درخت کاٹنے سے منع فرمایا ہے۔ تاہم یہ اجازت ہے اس وقت جب یہ جنگی ضرورت سے ہو اور دشمنوں پر فتح و غلبہ پانے کے لیے ضروری ہو[۳]۔

حنفی فقہا نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر مسلمان کسی وجہ سے مال غنیمت کو اپنے ساتھ نہ لے جا سکیں تو وہ سامان اور بھیڑ بکریوں کو جلا دیں، یعنی بھیڑ بکریوں کو ذبح کر دیں اور ان کا گوشت جلا دیں۔ اسی طرح ان کا مال و اسباب بھی جلا دیں تا کہ دشمن ان سے فائدہ نہ اٹھا سکے[۴]۔ ان کے نزدیک استحسان کی قسموں میں سے ایک قسم استحسان بالمصلحۃ بھی ہے، اس پر ہم پہلے گفتگو کر چکے ہیں۔

امام احمد بن حنبلؒ نے مفسدین یعنی ملک میں فتنہ و فساد برپا کرنے والوں کو شہر بدر کرنے یا ملک بدر کرنے کی اجازت دی ہے، جہاں ان کے شر سے محفوظ رہا جا سکے[۵]۔ نیز انہوں نے باپ کو اپنی اولاد میں سے کسی ایک کو کسی

۱۔ ابو زہرہ، مالك، ص ۴۰۲

۲۔ ابن رشد، بداية المجتهد ۲: ۳۸۴

۳۔ سیوطی، الأشباه والنظائر، ص ۶۰-۶۱

۴۔ ابو یوسف، الرد علی سیر الأوزاعي، ص ۸۳

۵۔ ابن قیم، الطرق الحكمية، ص ۱۴

خاص مصلحت کے سبب اپنی جائیداد یا دولت میں سے کچھ حصہ ہبہ کرنے کی اجازت دی ہے، مثلاً وہ بیمار ہو، محتاج ہو، عیال دار ہو یا طالب علم ہو[1]۔ حنبلی فقہا نے اس کی بھی اجازت دی ہے کہ حاکم وقت کو اختیار ہے کہ وہ ذخیرہ اندوزی کرنے والوں کو مجبور کرے کہ جو اشیا انہوں نے اپنے پاس روک رکھی تھیں وہ لوگوں کی ضرورت کے سبب اسی قیمت پر فروخت کریں جس پر انہوں نے اشیا کو خریدا تھا۔ اسی طرح اگر عوام الناس کو خاص پیشہ ور لوگوں کی ضرورت ہو اور وہ کام کرنا چھوڑ دیں تو حاکم وقت کو اختیار ہے کہ ان کو کام پر مجبور کرے[2]۔ جو شخص اپنی زمین میں دوسرے کی زمین سے گزار کر پانی پہنچانا چاہتا ہو اور دوسرے کی زمین کو کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو تو وہ اپنی زمین میں پانی پہنچا سکتا ہے، چاہے اس کے لیے اسے دوسری زمین والے کو مجبور کرنا پڑے، یہ بات حضرت عمرؓ سے منقول ہے اور ایک روایت کے مطابق احمد بن حنبلؒ نے اس پر عمل کیا ہے۔ حنبلی فقہا میں سے ایک گروہ کا اس پر عمل ہے اور یہی صحیح بات ہے، جس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ حق کا بے جا استعمال شریعت میں ممنوع ہے۔ اس اصول کا جہاں اطلاق ہوتا ہے ان میں سے یہ بھی ایک مسئلہ ہے۔

حنبلی فقہا کا ایک فتویٰ یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص کو رہنے کے لیے گھر میسر نہ ہو اور وہ کسی کے مکان میں رہنے پر مجبور ہو، اس کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہ ہو، اور اس مکان میں اس شخص اور مالک دونوں کے رہنے کی گنجائش ہو تو بعض حنبلی فقہا کے نزدیک اس مالک مکان پر واجب ہے کہ وہ اس کو مکان میں رکھے اور مناسب کرایہ لے لے۔ دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ وہ اس کو مفت رکھے اور کوئی کرایہ وصول نہ کرے[3]۔

۱۔ ابن قدامہ، المغنی ۶: ۱۰۷

۲۔ ابن قیم، الطرق الحکمیۃ، ص ۲۲۲-۲۲۶

۳۔ ایضاً، ص ۲۳۹-۲۴۰

فصل ہفتم

ساتواں ماخذ

سد الذرائع

ایسے ذرائع ووسائل اوراسباب کا انسدادیاان کو روک دینا جو مفاسد یا معصیت کا ذریعہ بنتے ہوں۔

۲۲۸۔ ذرائع کے معنی وسائل کے ہیں۔ ذریعہ کسی چیز تک پہنچنے کے لیے وسیلے یاراستے کو کہتے ہیں، خواہ یہ چیز خرابی (مفسدہ) کا باعث ہو یا فائدہ (مصلحۃ) کا باعث ہو اور یہ قول یا فعل ہو۔ لیکن موجودہ سیاق وسباق میں لفظ ذرائع کا اطلاق ان وسائل پر ہوتا ہے جو مفاسد تک پہنچاتے ہوں۔ چنانچہ جب یہ کہا جائے کہ فلاں چیز سد الذرائع کی قبیل سے ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کا تعلق ان وسائل واسباب کو روکنے سے ہے جو مفاسد تک پہنچاتے ہوں۔

۲۲۹۔ ایسے افعال جو مفاسد تک پہنچاتے ہیں، اپنی ذات اور طبیعت ومزاج میں فاسد وحرام بھی ہوسکتے ہیں اور مباح وجائز بھی۔ پہلی قسم تک ذرائع اپنی ذات اور طبیعت ومزاج سے ہی شر ونقصان اور فساد کی طرف لے جاتے ہیں، جیسے نشہ آور چیزوں کا استعمال جو انسان کے ہوش وحواس کو زائل کردیتا ہے۔ کسی پر زنا کی تہمت لگانا جو دوسرے کی عزت وناموس کو داغ دار کردیتا ہے اور زنا جس سے نسب میں گڑبڑ اور اختلاط پیدا ہوتا ہے۔

ان افعال کی ممانعت کے بارے میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں اور درحقیقت یہ سد الذرائع کے دائرے میں داخل ہی نہیں ہیں جن کے متعلق ہم گفتگو کررہے ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات کے لحاظ سے حرام ہیں۔

رہے وہ افعال جو اپنی ذات کے لحاظ سے مباح اور جائز ہیں لیکن مفاسد کا سبب بنتے ہیں، ان کی کئی قسمیں ہیں:

پہلی قسم: ایسے افعال جو شاذ ونادر ہی فساد وخرابی کا ذریعہ بنتے ہیں۔ اس میں مصلحت یعنی نفع وفائدہ راجح ہوتا ہے اور مفسدہ یعنی خرابی ونقصان مرجوح۔ جیسے اس عورت کو دیکھنا یا اس پر نگاہ ڈالنا جس کے ساتھ منگنی ہوچکی ہو یا ہونے والی ہو یا اس کے بارے میں گواہی دینا، یا انگور کی کاشت کرنا وغیرہ۔ ان افعال کو اس دلیل کی بنا پر ممنوع نہیں قرار دیا جاسکتا کہ یہ مفاسد کا ذریعہ بن سکتے ہیں کیونکہ ان سے پیدا ہونے والی خرابی ایک راجح مصلحت وفائدہ سے دبی ہوئی ہے۔ یہ اصول تشریع احکام کے بارے میں شریعت کا نقطۂ نظر بتلاتا ہے اور علما کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ شارع نے عدت کے ختم ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں عورت کے قول کو تسلیم کیا ہے، حالانکہ اس میں جھوٹ کا بھی احتمال ہے۔ قاضی کو شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا حکم دیا ہے حالانکہ اس میں گواہوں کے جھوٹ بولنے کا بھی احتمال ہے۔ ایک اکیلے شخص کی روایت کو قبول کیا جاتا ہے حالانکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس کو

صحیح یاد نہ رہی ہو۔ چونکہ یہ اندیشے اور احتمالات مرجوح ہیں، اس لیے شارع نے ان کی طرف کوئی توجہ نہیں دی اور ان کو اعتبار کے قابل ہی نہیں سمجھا۔

دوسری قسم: ایسے افعال جو مفسدہ یعنی خرابی ونقصان کا کثرت سے ذریعہ بنتے ہوں تو ان کا مفسدہ یعنی نقصان مصلحت یعنی فائدے سے زیادہ راجح ہے، جیسے شورش وفتنہ کے زمانے میں ہتھیار فروخت کرنا، زمین کو ایسے کاموں میں استعمال کے لیے کرائے پر دینا جو حرام ہوں، جیسے کوئی شخص کسی جگہ کو جوے کا اڈا بنالے۔ مشرکین کے باطل معبودوں کو ان لوگوں کے سامنے گالی دینا یا برا بھلا کہنا جن کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ بھی اس گالی کو سن کر اللہ تعالیٰ کو گالی دیں گے، ایسے شخص کے ہاتھ انگور فروخت کرنا جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ انگور کے رس سے شراب بناتا ہے اور یہ اس کا پیشہ ہے۔

تیسری قسم: اس قسم میں جو ذرائع ووسائل شامل ہیں اگر مکلف ان کو ان مقاصد کے خلاف استعمال کرے جن کے لیے ان کو بنایا گیا تھا تو وہ خرابی کی طرف لے جائیں، جیسے ایک شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے پھر اس سے شادی کرنے کے لیے اس کا نکاح کسی دوسرے مرد سے کرائے، یہ نکاح کا غلط استعمال ہے۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص بیع کو ربا (سود) کے حصول کا ذریعہ بنائے۔ جیسے کوئی شخص اس شرط پر کوئی کپڑا فروخت کرے کہ ادھار دے گا تو اس کی قیمت ایک ہزار ہے اور نقد دے گا تو اس کی قیمت نو سو روپے ہے۔ ان مثالوں میں مفسدہ یعنی خرابی ہی غالب ہے۔

۲۳۰۔ دوسری اور تیسری قسم میں شامل افعال کے بارے میں اختلاف ہے کہ مفسدہ (خرابی) کا سبب بننے کی وجہ سے ان کی ممانعت ہے یا نہیں؟

حنبلی اور مالکی فقہا کہتے ہیں کہ ایسے افعال ممنوع ہیں۔ دوسرے فقہا جیسے شافعی اور اہل ظاہر کی رائے یہ ہے کہ یہ ممنوع نہیں ہیں۔ * ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ افعال مباح ہیں۔ اس لیے اگر یہ خرابی کی طرف لے بھی جاتے ہیں تو محض اس کے احتمال کی وجہ سے ان کو ممنوع قرار نہیں دیا جاسکتا۔ فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ سد الذرائع من جملہ اصول تشریع میں سے ایک اصول ہے اور اس کی اپنی ذاتی حیثیت ہے۔ نیز مآخذ احکام میں سے یہ ایک معتبر ماخذ ہے اور اس پر بہت سے احکام مبنی ہیں۔ جب تک ایک فعل کسی خرابی ومفسدہ کی طرف لے جاتا ہو،

---

* شافعی، کتاب الأم ۳: ۱۹؛ سحنون، المدونۃ الکبری ۲: ۱۷۱، ۳: ۳۹۹؛ مختصر الطحاوی، ص ۲۸۰؛ ابن رشد، بدایۃ المجتہد ۲: ۱۱۷- ۱۱۹؛ ابن قدامہ، المغنی ۴: ۱۷۴

اور اس کا غالب گمان ہو تو اس فعل کی ممانعت ہونی چاہیے، کیونکہ شریعت مفاسد کو روکنے اور خرابی کی طرف لے جانے والے مسائل، ذرائع اور راستوں کو بند کرنے کے لیے آئی ہے۔ ان حضرات کی نگاہ ان افعال کے مقاصد، غرض وغایت اور نتائج پر ہے، اس لیے وہ ان کی ممانعت کے قائل ہیں۔ انہوں نے ان کی اباحت اور جائز ہونے کے پہلو کا اعتبار نہیں کیا۔ فریق ثانی نے ان کی اباحت کو مدنظر رکھا اور ان کے انجام سے اغماض کیا اس لیے وہ ان کو ممنوع نہیں سمجھتے، کیونکہ شریعت نے اس قسم کے افعال کی عام اجازت دی ہے جن میں ضرر کا محض احتمال ہو یقین نہ ہو، اس لیے وہ شریعت کی اس عام اجازت کو ترجیح دیتے ہیں۔ فریق اول کی رائے زیادہ درست و صحیح ہے۔ وسائل اپنے مقاصد کے ساتھ معتبر ہیں۔ ابن القیم لکھتے ہیں:

اگر مقاصد ایسے ہوں جن تک صرف اسباب وذرائع سے رسائی ہوتی ہو، اور وہ ان مقاصد تک پہنچاتے ہوں تو ان مقاصد تک پہنچنے کے ذرائع اور اسباب ان کے تابع ہوں گے اور وہ انہی کے سبب معتبر ہوں گے۔ حرام چیزوں اور معاصی تک پہنچانے والے وسائل مکروہ یا ممنوع ہوں گے، کیونکہ وہ حرام مقصد تک لے جاتے ہیں اور اس مقصد کے ساتھ مربوط ہیں۔ ایسے وسائل جو اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور اس کے قریب تک پہنچاتے ہیں اپنے اس مقصد تک لے جانے کے سبب پسندیدہ ہیں، اور ان کی اجازت ہے۔ کسی مقصد کا ذریعہ اسی مقصد کے تابع ہوتا ہے۔ اور وہ دونوں ہی مقصود ہوتے ہیں لیکن ان میں سے ایک مقصد کی حیثیت سے مقصود ہوتا ہے اور دوسرا وسائل کی حیثیت سے۔ *

۲۳۱۔ قول راجح

جو لوگ سد الذرائع کو ادلۂ احکام میں سے کوئی مستقل دلیل نہیں مانتے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب تک ایک فعل مباح ہو اور اس کے کرنے کی اجازت ہو تو محض اس اندیشہ واحتمال سے کہ وہ خرابی وفساد کا باعث بن سکتا ہے اس کو ممنوع قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس قسم کے احتمالات کبھی وقوع پذیر ہوتے ہیں اور کبھی نہیں۔ یہ احتمالات ظن کے قبیل سے ہیں اور ظن حق بات معلوم کرنے کے لیے مفید نہیں ہوتا۔

سچ یہ ہے کہ یہ ایک کمزور دلیل ہے، ہم یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ خرابی (مفسدہ) کا احتمال نادر، قلیل یا مرجوح ہو تو وہ اس فعل کے مانع نہیں ہے۔ ہم اس موضوع کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں جب ذرائع خرابی کی طرف پوری طرح کھینچ کر لے جائیں اور غالب گمان یہ ہو کہ اس سے خرابی واقع ہو جائے گی۔ عمل سے متعلق شرعی

---

* ابن قیم، اعلام الموقعین ۳: ۱۱۔ ۱۲۰

احکام میں ظن راجح (غالب گمان) معتبر ہے۔اس لیے اس کے ثبوت کے لیے یقین کی شرط نہیں ہے۔غالب گمان (ظن غالب) کی بنیاد پر شارع نے جو ہمیں احکام دیے ہیں ہم ان کی مثالیں بیان کر چکے ہیں، جیسے خبر واحد، شہادت، عدت کی مدت ختم ہونے میں عورت کا قول تسلیم کرنا۔راجح مصلحتوں کو پورا کرنے کے لیے یہ احکام دیے گئے ہیں، اگرچہ ان میں مرجوح مفاسد بھی موجود ہیں، کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ خبر دینے والے نے یا گواہوں نے، یا عورت نے جھوٹ بولا ہو۔ آگے چل کر ہم وہ احکام بیان کریں گے جو شارع نے ایسے راجح مفسدہ کو دور کرنے کے لیے دیے ہیں جس کے واقع ہونے کا احتمال ہو۔ان کی تفصیل دوسرے نظریے کے بیان کے دوران آئے گی۔

غیر مقبول ذرائع سے مراد یہ ہے کہ شارع ایک چیز کو حرام کر دے، پھر اس کے اسباب ووسائل کی اجازت دے دے اور ان کو مباح قرار دے دے یا ان کو اصلی اباحت پر چھوڑ دے۔اس صورت میں اس چیز کے مباح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ کسی ایسے مفسدے یا خرابی کی طرف نہ لے جائے جس کا گمان غالب ہو۔ اگر خاص حالات کے پیش نظر وہ اس خرابی کی طرف لے جائے تو اس کو ممنوع قرار دیا جائے گا۔شریعت نے خرید وفروخت کی اجازت دی ہے لیکن نماز جمعہ کی اذان کے وقت، نماز کے اختتام تک یہ ممنوع ہے۔جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مشرکین کے معبودان باطلہ کو برا بھلا کہنے کی اجازت ہے لیکن اس وقت ممانعت ہے جب اس کا امکان ہو کہ اس کے رد عمل کے نتیجے میں وہ اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہیں گے۔یہ ایک ایسا مفسدہ یا خرابی ہے جس کے سبب یہ ممنوع ہے۔

چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنا فرض ہے۔ لیکن جنگ اور جہاد کے دوران اس کو مؤخر کرنا واجب ہے۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: لا تقطع الأيدي في الغزو[1] جنگ کے دوران ہاتھ نہ کاٹا جائے۔اس کا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اندیشہ ہے کہ کہیں وہ بھاگ کر دشمن سے نہ مل جائے۔ایک دوسرے کو تحفہ دینا مباح بلکہ مستحب ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ تهادوا تحابّوا[2] "ایک دوسرے کو ہدیہ دو، اس سے باہمی محبت ہو گی"۔ لیکن مقروض کا قرض دینے والے کو ہدیہ دینا ممنوع ہے اگر اس سے پہلے ان کا آپس میں دستور نہ ہو۔اس ممانعت کا سبب یہ ہے کہ کہیں یہ ہدیہ دینا سود کا ذریعہ نہ بن جائے۔ برائی سے روکنا واجب ہے لیکن اگر یہ فعل کسی بڑی برائی کا ذریعہ بن جائے تو اس کو چھوڑنا بہتر ہے۔

۱۔ سنن ترمذی، کتاب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو

۲۔ بیہقی، السنن الکبری، کتاب الهبات، باب التحريض على الهبة والهدية صلة بين الناس

۲۳۲۔ مذکورہ بالا بحث سے اس قول کی ترجیح ثابت ہوتی ہے کہ سد الذرائع اصول فقہ میں ایک تسلیم شدہ اصول اور مآخذ احکام میں سے ایک ماخذ (دلیل) ہے، کیونکہ یہ ایک ایسی اصل ہے جس کو کتاب و سنت نے معتبر سمجھا ہے۔ ذیل میں ہم اس کی تائید میں دلائل پیش کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ [البقرۃ ۲: ۱۰۴] (اے ایمان والو! تم نبی کو اپنی طرف مخاطب کرنے کی غرض سے راعنا نہ کہا کرو بلکہ انظرنا کہا کرو اور پوری توجہ سے سنا کرو)۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو لفظ راعنا کہنے سے منع کیا ہے حالانکہ ان کی نیت اچھی تھی۔ یہ ممانعت یہودیوں کے ساتھ مشابہت کی بنا پر کی گئی جن کا مقصد اس لفظ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا تھا۔

۲۔ شراب کے ایک قطرے کو بھی حرام کیا گیا ہے تاکہ یہ گھونٹ گھونٹ پینے کا ذریعہ نہ بن جائے۔ اور گھونٹ گھونٹ کر کے پینا اس مقدار میں شراب پینے کا ذریعہ نہ بنے جو نشہ لاتی ہے۔ اس طرح وہ گھونٹ گھونٹ بچا کر ایک حرام فعل میں مبتلا ہو جائے گا۔ اسی لیے حدیث میں آیا ہے: مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ* (جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ لاتی ہو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے)۔ اس کی علت یہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

۳۔ کسی اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں ملنا حرام ہے، تاکہ خلوت میں یہ ملاقات حرام فعل کے ارتکاب کا محرک نہ بنے۔

۴۔ عدت کی حالت میں نکاح کرنا، چاہے صحبت بعد میں کرے، حرام ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ عدت ختم ہونے سے پہلے ایسے فعل کی ممانعت ہے جو صحبت کا ذریعہ بنے اور نکاح صحبت کا ذریعہ ہے۔

۵۔ نبی کریم ﷺ نے بیع و قرض کو اکٹھا کرنے سے منع کیا ہے تاکہ ان کا اکٹھا ہونا ربا کا ذریعہ نہ بن جائے۔

۶۔ شارع نے حاکم یا قاضی کو ہدیہ قبول کرنے سے منع کیا ہے۔ یہ اس شخص کے لیے ہے جو اسے اس عہدے پر مقرر ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو۔ اس کی علت یہ ہے کہ یہ ہدیہ کہیں فیصلے میں جانب داری کرنے کا ذریعہ نہ بن جائے۔

۷۔ جو شخص اپنی بیوی کو میراث سے محروم کرنے کے لیے طلاق دے اس کو میراث میں سے حصہ دیا جائے گا تاکہ یہ طلاق اس کو میراث سے محروم کرنے کا ذریعہ نہ بن جائے، جمہور فقہا کی یہی رائے ہے۔ اس کی بنیاد اس فتویٰ

---

* سنن ابو داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر

پر ہے جو بعض مجتہد صحابہ کرامؓ نے اس بارے میں دیا تھا۔ ان کا یہ فتویٰ بھی سد الذرائع کے اصول پر مبنی تھا جس کی صحت کی تائید قرآن و سنت کی نصوص سے ہوتی ہے۔

۸۔ نبی کریم ﷺ نے حکم دیا کہ جس شخص کو راستے میں کوئی گری پڑی چیز ملے وہ اس پر کسی کو گواہ بنا لے، حالانکہ وہ اس کا امین قرار پاتا ہے۔ آپ نے یہ حکم اس مصلحت کی بنا پر دیا تھا کہ اس کو لالچ نہ آجائے اور اس چیز کو اپنے پاس چھپا کر نہ رکھ لے۔

۹۔ شارع نے اس بات سے منع کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت کو نکاح کا پیغام بھیج دیا ہو تو دوسرا اس عورت کو شادی کا پیغام دے، یا اگر کوئی ایک چیز خرید رہا ہو اور اس کا بھاؤ تاؤ کر رہا ہو تو دوسرا اس چیز کا بھاؤ تاؤ شروع کر دے، یا اگر کوئی شخص ایک چیز بیچ رہا ہو تو دوسرا اس کے ساتھ بیع کا معاہدہ کر لے (جب تک اس کا معاملہ ختم نہ ہو جائے)؛ یہ سب احکام اس لیے دیے گئے ہیں کہ لوگوں کے درمیان کینہ اور عداوت پیدا نہ ہو اور اس طرح ایک دوسرے سے دور نہ ہو جائیں۔

۱۰۔ نبی کریم ﷺ نے ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا ہے۔ ایسے شخص کے لیے آپ نے ارشاد فرمایا: لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ * (ایک خطاکار ہی ذخیرہ اندوزی کرے گا)۔ اس ممانعت کا سبب یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی لوگوں پر کی روزی اور روزمرہ کی استعمال کی چیزوں میں تنگی پیدا کرنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ یہ عمل اس مفسدہ اور خرابی کی طرف لے جاتا ہے۔

۱۱۔ شارع نے اس بات سے منع کیا ہے کہ جو شخص زکاۃ دے، اس کو قیمت دے کر دوبارہ نہ خرید لے، چاہے زکاۃ میں دی ہوئی وہ چیز بازار میں بک رہی ہو۔ یہ ممانعت اس لیے ہے کہ وہ شخص کسی محتاج سے کم داموں میں اس چیز کو خرید نہ لے۔

۱۲۔ شارع نے قرض دینے والے کو اپنے مقروض سے تحفہ قبول کرنے سے منع کیا ہے، الا یہ کہ وہ اس تحفے کو بھی اپنے (وصول کردہ) قرض میں شمار کر لے۔

۲۳۲۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے دلائل اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ سد الذرائع مآخذ احکام میں سے ایک شرعی ماخذ ہے، جو لوگ اس کو اصول تشریع میں سے ایک مستقل اصل تسلیم نہیں کرتے، وہ بھی اپنے بعض اجتہادی مسائل میں اس کے مقتضا پر عمل کرتے ہیں اور وہ کسی دوسری اصل یا کسی دوسرے قاعدے میں داخل

* صحیح مسلم، کتاب الطلاق، باب تحريم الاحتكار في الأقوات

ہونے کی بنا پر اس پر عمل کرتے ہیں۔ مثلاً اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو اسلحہ کی فروخت ناجائز اور باطل ہے جس کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ جارحیت کر کے پر امن لوگوں کے خلاف اس کو استعمال کرے گا۔ اسی طرح جس شخص کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ انگور کے شیرے سے شراب بنائے گا، اس کے ہاتھ انگور فروخت کرنا ناجائز ہے۔ کیونکہ یہ ارتکابِ گناہ میں تعاون ہے اور قرآن مجید کی اس آیت کے مطابق یہ ناجائز ہے: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[1] [المائدة۵: ۲] (پرہیزگاری کے کاموں میں ایک دوسرے کی مدد کیا کرو۔ گناہ و ظلم کے کاموں پر ایک دوسرے کا تعاون نہ کیا کرو)۔

جس نے اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کی نیت سے طلاق دی ہو، ایسی مطلقہ عورت کو جو وراثت دلانے کا حکم ہے، حنفیہ نے اس کو قول صحابی ہونے کی بنیاد پر اختیار کیا ہے، جس کی کسی نے مخالفت نہیں کی۔

اس سے پتا چلتا ہے کہ مالکیہ سد الذرائع کا اصول ماننے میں تنہا نہیں ہیں، البتہ دوسرے فقہا سے زیادہ ان کا اس پر عمل ہے، اس سلسلے میں مالکی فقیہ قرافی کہتے ہیں:

علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سد الذرائع تین قسم کے ہوتے ہیں: پہلی قسم کے معتبر ہونے پر سب کا اتفاق ہے، جیسے مسلمانوں کے راستے میں کنواں یا گڑھا کھودنا، ان کے کھانے کی چیزوں میں زہر ملانا، جن کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ ان کے بتوں کو برا بھلا کہا جائے تو وہ بھی اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہیں گے، تو ان کے بتوں کو برا بھلا کہنا حرام ہے۔ یہ تینوں کام بالاتفاق حرام ہیں۔ دوسری قسم کے لغو یا باطل ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ جیسے انگور کی کاشت اس لیے نہ کرنا کہ لوگ اس کو شراب بنانے کے لیے استعمال کریں گے۔ یہ ذریعہ شراب کو نہیں روک سکتا۔ تیسری قسم میں اختلاف ہے، جیسے ایک مدت مقرر کر کے خرید و فروخت کرنا۔ اس مسئلے میں ہم سد ذریعہ کا اعتبار کرتے ہیں۔ دوسرے فقہا اس میں ہمارے مخالف ہیں۔ اس مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ دوسرے فقہا کے مقابلے میں ہم سد الذرائع کا زیادہ لحاظ کرتے ہیں۔ نہ یہ کہ یہ اصول صرف ہم ہی مانتے ہیں یا ہمارے ساتھ مخصوص ہے۔[2]

۱۔ ابن حزم، المحلی ۹: ۳۴۸

۲۔ قرافی، شرح تنقیح الفصول، ص ۲۰۰

اس کے باوجود مالکی اور حنبلی فقہا سد الذرائع کو اصول احکام میں ایک مستقل اصل قرار دینے میں دوسرے فقہا سے منفرد ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دوسرے فقہا کی نسبت وہ اس پر زیادہ عمل پیرا ہیں اور اس اصل پر احکام کی بنیاد رکھنے میں پیش پیش ہیں۔

۲۳۴۔ سد الذرائع کا اصول مصالح کے اصول کی توثیق کرتا اور اس کو تقویت پہنچاتا ہے، کیونکہ یہ ایسے اسباب و وسائل کا سد باب کرتا ہے جو مفاسد (خرابیوں) کی طرف لے جانے والے ہیں۔ مصلحت کی بعض صورتوں میں سے یہ بھی ایک اہم صورت ہے۔ اس لحاظ سے یہ اصول مصلحت کا تتمہ اور تکملہ ہے۔ سد الذرائع کی بعض صورتیں مصلحت مرسلہ کی بعض صورتوں میں معتبر ہیں۔ اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ اصول مصلحت پر عمل پیرا اور اس کے علم بردار ہیں یعنی مالکیہ اور ان کے پیروکار اور ہم نوا، تو وہ سد الذرائع پر بھی عمل کرتے ہیں۔ اگر کوئی ذریعہ، مفسدہ (خرابی) کی طرف لے جاتا ہے تو اس کو بند کرتے اور روکتے ہیں اور اگر وہ کسی راجح مصلحت کی طرف لے جاتا ہے، چاہے وہ وسیلہ فی نفسہ حرام ہو تو وہ اس کی اجازت دیتے ہیں۔

اس لیے انہوں نے ایک ایسی اسلامی سلطنت کو جو کمزور ہو، اپنے مخالف اور دشمن ملک کو رقم دینے کی اجازت دی ہے تاکہ وہ اس کے شر سے محفوظ رہے۔ اگر کسی شخص کا حق تلف ہو رہا ہو اس پر ظلم یا اللہ کی نافرمانی ہو رہی ہو تو اس حق تلفی، ظلم اور معصیت کو دور کرنے کے لیے بطور رشوت مال دینے کی اجازت دیتے ہیں، جب اس ظلم و معصیت کا نقصان رشوت کے نقصان سے زیادہ ہو۔ اسی طرح مسلمان قیدیوں کو چھڑانے کے لیے دشمن ملک کو مال دینا جائز نہیں ہے، لیکن یہاں یہ اس لیے جائز ہے کہ مسلمانوں کو ایک بڑے نقصان سے بچانا ہے یا ایک بڑا مفاد حاصل کرنا ہے۔ *

* قرافی، الفروق ۲: ۱۲-۳۳

فصل ہشتم

آٹھواں ماخذ

عرف (رسم ورواج)

۲۳۵۔ معاشرہ جس چیز سے مانوس ہو، جس چیز کا عادی ہو اور اپنی زندگی میں جس قول یا فعل پر چل رہا ہو، اصطلاح میں اس کو عرف کہتے ہیں۔ فقہا کے نزدیک عرف وعادت دونوں کے ایک ہی معنیٰ ہیں۔ چنانچہ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ بات عرف وعادت سے ثابت ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ عادت عرف کے علاوہ کوئی اور چیز ہے، عادت عرف ہی ہے۔ عرف کے ساتھ عادت کے لفظ کو تاکید کے لیے استعمال کیا جاتا ہے نہ کہ کسی نئے معنیٰ کے لیے۔ (بعض فقہا نے ان دونوں اصطلاحوں کے درمیان فرق کیا ہے)۔

عرف، جیسا کہ تعریف سے واضح ہے، کبھی قولی ہوتا ہے اور کبھی عملی، کبھی عام ہوتا ہے اور کبھی خاص، اور اپنی ان تمام اقسام میں صحیح ہوتا ہے یا فاسد۔

۲۳۶۔ عرف عملی: عرف عملی سے مراد وہ کام (اعمال) ہیں جن کے لوگ عادی ہوں، جیسے بغیر ایجاب وقبول کے خرید وفروخت کرنا، جس کو اصطلاح میں بیع تعاطی کہتے ہیں، یعنی بیچنے والا خریدنے والے کو اس کے مانگنے پر ایک چیز دیتا ہے اور وہ اس کی قیمت ادا کر دیتا ہے، دونوں کے درمیان ایجاب وقبول کا تبادلہ نہیں ہوتا، مہر کو معجل (فوری ادائگی) اور مؤجل (تاخیر سے ادائگی) میں تقسیم کرنا، عام لوگوں کے استعمال کے لیے جو حمام بنائے جاتے ہیں، ان میں داخل ہو کر نہانا اور داخل ہونے سے پہلے وہاں ٹھہرنے کی مدت اور غسل میں استعمال کے لیے پانی کی مقدار طے نہ کرنا، گھر کے برتن اور جوتے کسی کاریگر یا کارخانے سے بنوانا، مہمان کے سامنے کھانا رکھ دینا اور اس سے مہمان کا یہ سمجھنا کہ اس میں سے اس کو کھانے کی اجازت ہے۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے رسم ورواج عملی عرف کہلاتے ہیں۔

عرف قولی

عرف قولی سے مراد بعض وہ الفاظ ہیں جو لوگوں کے درمیان معروف ہوتے ہیں، یعنی جب وہ الفاظ بولے جاتے ہیں تو ان کا ایک خاص مفہوم ہوتا ہے، جو اس مفہوم سے مختلف ہوتا ہے جس کے لیے وہ لفظ لغت میں وضع کیے گئے ہیں۔ جیسے لفظ ولد کا اطلاق لڑکے پر ہوتا ہے لڑکی پر نہیں، لفظ لحم (گوشت) کا اطلاق مختلف

جانوروں کے گوشت پر ہوتا ہے، لیکن مچھلی کے گوشت پر نہیں ہوتا۔ لفظ دابۃ کا اطلاق صرف چوپایوں پر ہوتا ہے، حالانکہ اس کا لفظی معنی ہر وہ چیز ہے جو زمین پر رینگتی یا حرکت کرتی ہو۔

عرف اپنی دونوں قسموں قولی و عملی میں کبھی عام ہوتا ہے اور کبھی خاص۔ یہ عام اس وقت کہلاتا ہے جب تمام اسلامی ممالک میں یہ ایک ہی جیسا ہو اور ان ملکوں کے تمام لوگ اس کا اعتبار کرتے ہوں اور تمام ممالک میں عمومی طور پر پھیلا ہوا ہو۔ خاص اس وقت کہلاتا ہے جب ایک ملک میں ہو، دوسرے میں نہ ہو، یا کسی پیشے یا صنعت والوں کے ساتھ مخصوص ہو۔ عرف عملی عام کی مثال کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوانا اور عام لوگوں کے استعمال کے لیے جو حمام بنائے جاتے ہیں ان میں غسل کے لیے داخل ہونا ہے۔ عرف عملی خاص کی مثال عراق میں مہر معجل اور مؤجل کی تقسیم ہے۔ اور دیالی کے بعض علاقوں میں جو لوگ نارنگی یا سنترا خریدتے ہیں ان کو خریدی ہوئی چیز کے علاوہ کچھ مزید بھی دیا جاتا ہے۔

عرف قولی عام کی مثال لفظ دابۃ ہے جس کا اطلاق صرف چوپایوں پر ہوتا ہے، انسان پر نہیں ہوتا۔ اسی طرح لفظ طلاق ازدواجی تعلق ختم کرنے کے لیے مستعمل ہے۔ عرف قولی خاص کی مثال میں وہ سارے الفاظ پیش کیے جاسکتے ہیں جو اہل علم اصطلاح کے طور پر استعمال کرتے ہوئے یا مختلف پیشوں اور صنعتوں کے لوگ اپنے اپنے پیشہ یا صنعت میں استعمال کرتے ہیں اور وہ الفاظ یا اصطلاح ان کے پیشے میں معروف ہوتی ہے اور اس پیشے سے متعلق ہر شخص اس کا مفہوم سمجھتا ہے۔ جب یہ لوگ ان الفاظ کا استعمال کرتے ہیں تو ان سے ان کی مراد اصطلاحی معنی ہوتے ہیں، نہ کہ لغوی۔

۲۳۷۔ عرف صحیح وہ ہے جو شریعت کی کسی نص سے ٹکراتا نہ ہو اور اس کے سبب کوئی ایسی مصلحت جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہو فوت نہ ہوتی ہو اور نہ یہ کسی ایسی خرابی (مفسدہ) کے حصول کا ذریعہ ہو جس کا گمان غالب ہو۔ جیسے عام لوگوں کے درمیان یہ دستور معروف ہے کہ منگنی کے وقت لڑکی کو جو کپڑے یا دوسرا سامان دیا جاتا ہے وہ تحفہ ہوتا ہے، وہ سامان مہر میں داخل نہیں ہوتا۔ یا یہ عام رواج ہے کہ عقد مہر کے وقت لوگوں کو مدعو کیا جاتا ہے اور ان میں مٹھائی تقسیم کی جاتی ہے یا پچاس سال پہلے بغداد کے باشندوں کا یہ دستور تھا کہ جو شخص کوئی مکان بنواتا تو مکان بنانے والا مزدوروں کو دوپہر کا کھانا اپنے پاس سے کھلاتا تھا اور یہ بھی عام رواج تھا کہ ہوٹلوں اور قہوہ خانوں کے مالک اپنے ملازمین کو دوپہر اور رات کا کھانا اپنے پاس سے کھلاتے تھے۔ عراق میں یہ بھی عام رواج ہے کہ طلاق یا موت کے نتیجے میں میاں بیوی کے درمیان تفریق کے بعد ہی مہر مؤجل کا استحقاق ہوتا اور اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

عرف فاسد وہ ہے جو شارع کی کسی نص کے مخالف ہو یا اس سے ضرر پہنچتا ہو یا کوئی مصلحت فوت ہوتی ہو۔ جیسے لوگوں کے درمیان ناجائز عقود کا عام رواج ہے، مثلاً بینک سے یا افراد سے سودی قرض لینا، یا جوا اور قمار بازی کی شرط کے ساتھ تاش یا شطرنج کھیلنا، گھڑ دوڑ کرنا وغیرہ۔

۲۳۸۔ عرف کی حجیت: علما نے عرف کو اصول استنباط میں سے ایک اصل تسلیم کیا ہے جس پر احکام مبنی ہیں۔ ان کے بعض اقوال مثلاً العادة محكّمة (رواج یا دستور (عرف) ہی فیصلہ کرنے والا اصول ہے)، المعروف عرفا كالمشروط شرطاً (جو چیز رواج و دستور کے سبب معلوم ہو، وہ ایسی ہی ہے جیسے اس کی شرط لگائی گئی ہو) عرف کی حجیت کو بتلاتے ہیں، یعنی کسی معاہدے میں کسی ایسی چیز کی شرط نہ رکھی گئی ہو جس کا پہلے سے رواج ہو تو رواج (عرف) کے سبب اس کو شرط ہی سمجھا جائے گا اور ایک فریق کو اس شرط کو پورا کرنا ہو گا، اگرچہ معاہدے میں ایسی شرط مذکور نہ ہو۔

بعض فقہا[۱] نے عرف کی حجیت اور اس کے شرعی ہونے پر قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کیا ہے: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف۷: ۱۹۹] (درگزر کرنے کا شیوہ اختیار کیجیے اور اچھے کاموں کا حکم کرتے رہیے اور جاہلوں سے اعراض کیجیے)۔ لیکن ان کی یہ دلیل کمزور ہے کیونکہ اس آیت میں عرف سے مراد معروف (خیر و بھلائی) ہے، یعنی ہر وہ کام جو اچھا سمجھا جاتا ہو اور اس کا کرنا واجب ہو اور ہر وہ فعل ہے جس کے کرنے کا شریعت نے حکم دیا ہو۔ بعض علما نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے حجیت عرف پر استدلال کیا ہے: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن (مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے)۔ یہ استدلال بھی ضعیف ہے۔ کئی علما نے کہا ہے کہ یہ موقوف حدیث ہے اور عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے۔ مزید یہ کہ یہ اجماع کی حجیت کو بتلاتا ہے نہ کہ مطلق عرف کو[۲]۔

حقیقت یہ ہے کہ عرف شریعت میں معتبر ہے، اور اس پر احکام کی بنیاد رکھنا درست ہے، درحقیقت یہ کوئی مستقل ماخذ (دلیل) نہیں ہے، بلکہ یہ ان مآخذ (ادلہ) کی طرف ہی لوٹتا ہے جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے اور جو بات ہم کہہ رہے ہیں اس کے دلائل کئی طرح سے دیے جاسکتے ہیں۔ چند یہ ہیں:

۱۔ قرافی، الفروق ۳: ۱۴۹

۲۔ سرخسی، المبسوط ۱۲: ۱۳۸؛ کاسانی، بدائع الصنائع ۵: ۲۲۳

اول: ہم دیکھتے ہیں کہ شارع حکیم نے شرعی احکام میں عرب جاہلیت کے ان رسم ورواج کی رعایت کی ہے جو صالح اور اچھے تھے۔ آپ نے ان کی بعض تجارت وشرکت کی قسموں کو جو ان کے نزدیک صحیح اور درست تھیں بر قرار رکھا جیسے مضاربت اور خرید وفروخت اور کرایہ کی بعض صورتیں جو مفاسد سے خالی تھیں[۱]۔ ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے بیع سلم کو بیع کے عام قواعد سے مستثنیٰ کر دیا، کیونکہ اہل مدینہ کا اس پر عمل تھا اور اس کا عام رواج تھا۔ بیع کے قواعد میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنے کی ممانعت ہے لیکن بیع سلم اس سے مستثنیٰ ہے۔ اسی طرح آپ نے درخت میں لگی ہوئی کھجوروں کو درخت سے ٹوٹی ہوئی کھجوروں کے بدلے میں بیچنے سے منع فرمایا ہے لیکن آپ نے عریہ کی اجازت دی ہے۔ یہ عریۃ بھی ایک قسم کی بیع تھی جس کا مدینے میں عام رواج تھا اور لوگوں کو اس کی ضرورت تھی۔ عریۃ کی صورت یہ ہوتی تھی کہ بعض لوگ اپنے کھجور کے باغ میں سے چند کھجوریں کسی غریب کو دے دیتے تھے اور اس سے باغ کے مالک کو تکلیف ہوتی تھی، وہ اس غریب آدمی کو اندازے سے ان کھجوروں کے بدلے درخت میں خشک کھجوریں اپنے پاس سے دے دیتا۔ اس کا رواج مدینہ منورہ میں پہلے سے چلا آرہا ہے۔ [اس قسم کی دوسری بیع کی اجازت نہیں ہے کیونکہ اس میں ربا کا شبہہ ہے۔] آپ کی اس ممانعت کا اطلاق عریہ پر نہیں ہوتا۔

شارع حکیم کے یہ تصرفات بتلاتے ہیں کہ لوگوں کے عام معاملات میں صالح عرف ورواج کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ رہا عرف فاسد تو ہم دیکھ چکے ہیں کہ آپ اس کا لحاظ نہیں کرتے تھے بلکہ ایسے عرف کو باطل اور لغو قرار دیتے جیسا کہ آپ نے تبنّی (منہ بولا بیٹا بنانا) کے بارے میں حکم دیا۔ یہ رواج جاہلی دور سے چلا آرہا تھا اور منہ بولے بیٹے کو حقیقی بیٹے کی طرح سمجھا جاتا تھا۔ اس کی بیوی سے اس کے شوہر کا باپ طلاق کے بعد بھی شادی نہیں کر سکتا تھا، کیونکہ یہ عرف فاسد تھا اس لیے اسلام نے اس کو ختم کر دیا۔ اسی طرح جاہلی دور میں عرب اپنی عورتوں کو میراث میں سے حصہ نہیں دیتے تھے۔ اسلام نے اس عرف کو باطل قرار دیا اور ان کے لیے میراث میں سے حصہ مقرر کیا[۲]۔

دوم: عرف حقیقت میں ان مآخذ کی طرف لوٹتا ہے جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، جیسے اجماع، مصلحت مرسلہ اور ذرائع۔ جو عرف اجماع کی طرف لوٹتا ہے اس کی مثال استصناع (آرڈر پر کوئی چیز بنوانا) اور حمام میں غسل کے

۱۔ آمدی، الاحکام ۳: ۱۱۴

۲۔ دیکھیے: زیلعی کی شرح الکنز، وہ لکھتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں مضاربت پر لوگوں کا عمل چلا آرہا تھا، آپ نے ان کو اس پر رہنے دیا۔ ۵: ۵۴

لیے جاتا ہے۔ ان دونوں کا رواج عام ہے اور ان پر کسی کو کوئی اعتراض نہیں۔ اس لیے دونوں اجماع کی قبیل سے ہیں اور اجماع شرعی طور پر معتبر ہے۔ بعض عرف مصلحت مرسلہ کی طرف لوٹتے ہیں کیونکہ لوگوں کے دل و دماغ پر عرف کا قبضہ ہوتا ہے، یعنی ہر شخص عرف اور رواج کا لحاظ کرتا ہے۔ اس لیے عرف کی رعایت کا مقصد لوگوں کو سہولت پہنچانا اور ان سے تنگی دور کرنا ہے۔

عرف کے یہ فائدے اسی وقت ہیں جب تک عرف صالح ہو اور فاسد نہ ہو۔ نیز اگر لوگوں کو عرف سے ہٹا دیا جائے تو یہ ان کے لیے مشقت و تنگی کا سبب ہو چونکہ تنگی ایک مفسدہ ہے اس لیے اسے دور کیا جائے گا۔ امام سرخسیؒ نے اسی مقصد کی طرف اپنی مبسوط میں اشارہ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: جو چیز عرف سے ثابت ہوتی ہے در حقیقت وہ ایک شرعی دلیل سے ثابت ہوتی ہے، کیونکہ ظاہری عرف و عادت (رسم و رواج) سے انحراف کھلی ہوئی تنگی ہے[1]۔

سوم: مختلف زمانوں میں فقہا کا عرف سے استدلال کرنا اور اپنے اجتہاد میں اس کا اعتبار کرنا عرف کے صحیح اور معتبر ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ عرف پر لوگوں کا عمل اجماع سکوتی کی طرح ہے۔ بعض فقہا نے تو اس کی تصریح بھی کی ہے اور بعض نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔ اس لیے عرف کا معتبر ہونا اجماع سے ثابت قرار پاتا ہے۔

۲۳۹۔ عرف پر حکم کی بنیاد رکھنے کے لیے شرائط

عرف کے معتبر ہونے اور اس پر حکم کی بنیاد رکھنے کی مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

اول: عرف نص کے مخالف نہ ہو، یعنی شرعی احکام کی رو سے یہ ایک صحیح عرف ہو۔ جیسا کہ ہم اوپر عرف صالح کی مثالوں میں اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ اس کی چند مثالیں اور ملاحظہ کیجیے۔ لوگوں کے درمیان اس کا عام رواج ہے کہ جس شخص کے پاس امانت رکھی جاتی ہے اسے اس کی اجازت ہوتی ہے کہ امانت رکھنے والے شخص کے علاوہ اس کے بعض متعلقین کو بھی دستور کے مطابق وہ امانت واپس کر سکتا ہے، جیسے امانت رکھنے والے شخص کی بیوی، اس کی اولاد اور اس کا ملازم۔ اس کی دوسری مثال مال منقول کا وقف کرنا ہے۔ نیز عقود (معاہدوں) میں رکھی جانے والی وہ تمام شرائط بھی جو عرف صحیح کی رو سے درست قرار پاتی ہیں۔ اگر عرف نص کے خلاف ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، جیسے سودی کاروبار کا رواج، شادی کی دعوتوں میں شراب نوشی کا اہتمام، عریان لباس کا استعمال وغیرہ۔ اس قسم کے رسم و رواج کے معتبر نہ ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے[2]۔

۱۔ سرخسی، المبسوط ۱۳: ۱۴

۲۔ المبسوط ۱۲: ۱۹۶ میں مذکور ہے: ایسا عرف (رسم و رواج) جس کے خلاف نص وارد ہوئی ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

عرف کے مخالف نص ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر پہلو سے وہ اس کے خلاف ہو، یعنی اگر عرف پر عمل کیا جائے تو نص پر عمل کلی طور پر باطل ہو جائے، جیسا کہ ہم مذکورہ بالا مثالوں میں دیکھ چکے ہیں لیکن یہ تعارض اگر اس کیفیت کے ساتھ نہ ہو تو عرف نص کے خلاف نہیں کہلائے گا۔ اس لیے اس کے محدود دائرے میں اس پر عمل ہو گا اور عرف کے اس دائرے سے باہر نص پر عمل ہو گا۔ جیسے استصناع (آرڈر دے کر کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوانا)، یہ در حقیقت ایک معدوم چیز کی بیع ہے اور شریعت میں کسی معدوم چیز کی بیع ناجائز ہے، استصناع اس لیے جائز ہے کہ لوگوں کے درمیان اس کا عام رواج ہے اور اس کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ اس لیے عرف کی بنا پر اس پر عمل کیا جائے گا اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں پر اس قاعدے کی رو سے عمل نہیں ہو گا کہ معدوم چیز کی بیع ناجائز ہے۔

دوم: عرف مطرد (عام) یا غالب ہو۔ مطرد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی رواج اور دستور لوگوں کے درمیان مشہور اور عام ہو اور اس سے متعلق طبقے کے لوگ اس سے واقف ہوں۔ ایسا نہ ہو کہ کوئی واقف ہو، کوئی نہ ہو۔ مطرد کو کبھی لفظ عام سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ غالب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرف اکثر جگہ پایا جاتا ہو اور اکثر ایسا ہی رواج ہو، بہت کم اس کے خلاف کوئی دوسرا طریقہ یا دستور ملتا ہو۔

اکثریت (غلبہ) یا (اطراد) کا اعتبار اس وقت ہے جب کوئی عرف اہل عرف یعنی اس رواج سے متعلق طبقے کے درمیان مشہور اور عام ہو، نہ یہ کہ فقہی کتابوں میں اس کا مشہور ہونا لکھا ہوا ہے۔ کیونکہ کتابوں میں لکھا ہوا عرف بدل بھی سکتا ہے۔

سوم: عرف نے جس پر کسی معاملے کو محمول کیا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس معاملے کے وقت موجود ہو۔ یعنی عرف اس معاملے سے پہلے وجود میں آیا ہو، پھر اس معاملے کے زمانے تک جاری رہے اور اس کے وجود کے وقت موجود ہو۔ اس اصول کے مطابق وقف، وصیت، خرید و فروخت کے معاملات اور شادی کی دستاویزات کے دلائل کی تشریح اور ان میں مندرج شرائط و اصطلاحات کا مفہوم اس عرف کے مطابق سمجھا جائے جو ان معاملہ کرنے والے اشخاص کے زمانے میں تھا نہ کہ اس عرف کے مطابق جو ان کے بعد وجود میں آیا۔ جیسے اگر ایک شخص اپنی زمین کی آمدنی علما اور طلبہ پر وقف کرے اور وقف کرنے کے وقت عرف کے وقت عام علما سے مراد وہ لوگ ہوں جو امور دین سے واقفیت رکھتے ہوں اور اس میں کوئی دوسری شرط نہ ہو اور طلبہ سے مراد علم دین کے طالب علم ہوں تو وقف کی آمدنی انہی علما پر صرف کی جائے گی، اور علما کے لیے حصول سند (ڈگری) کی کوئی شرط نہ ہو گی، چاہے اس کے بعد

کے عرف کے مطابق علما کے لیے حصول سند ضروری سمجھا جاتا ہو، اسی طرح یہ آمدنی صرف دینی علوم کے طلبہ پر خرچ کی جائے گی، چاہے بعد کے عرف کے مطابق طلبہ کا اطلاق دینی و دنیوی علوم دونوں کے طلبہ پر ہوتا ہو۔

چہارم: کوئی ایسا قول یا فعل موجود نہ ہو جو عرف کے خلاف ہو، مثلاً کسی معاہدے میں دونوں فریق اس بات پر صراحۃً متفق ہو گئے کہ قیمت فوراً ادا کی جائے، لیکن بازار میں عرف یہ ہے کہ قیمت قسطوں پر ادا کی جاتی ہے، تو اس صورت میں قیمت فوراً ہی ادا کی جائے گی۔ کیونکہ معاہدے میں صریح شرط موجود ہے یا اگر عرف یہ ہو کہ کسی کے مال بر آمد کرنے کے مصارف خریدار پر ہوتے ہیں لیکن اگر فریقین کسی معاملے میں اس بات پر متفق ہو جائیں کہ یہ مصارف بائع کے ذمے ہوں گے تو عرف پر عمل نہیں گا۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز بغیر ذکر کیے عرف سے ثابت ہو، اگر اس کے خلاف کوئی شرط لگادی جائے تو عرف پر عمل نہیں ہو گا[1]۔

۲۴۰۔ عرف انطباقِ احکام کا مرجع ہے

نئے پیش آنے والے اور جزئی واقعات پر احکام کے انطباق کے لیے عرف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ قبول شہادت کے لیے عدل (نیک چلن) کا ہونا شرط ہے۔ اس کی دلیل میں قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی جاتی ہے: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ﴾ [الطلاق ۶۵: ۲] (اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ بناؤ)۔

فقہا کے نزدیک عدالت ایک خوبی ہے جو اس شخص کو جس میں یہ موجود ہو تقویٰ اور (انسانی آداب و اقدار) مروت پر قائم رہنے پر آمادہ کرتی ہے، جو چیز مروت (انسانی اقدار) میں خلل انداز ہوتی ہے وہ عدل ہونے میں نقص و عیب کا باعث ہے۔ مروت میں جن چیزوں سے خلل واقع ہوتا ہے وہ زمانے اور مقام کی تبدیلی کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ امام شاطبیؒ اس سلسلے میں لکھتے ہیں: اس کی مثال ننگے سر رہنا ہے۔ جگہ اور مقام بدلنے سے اس کی حقیقت بھی بدلتی رہتی ہے۔ مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا اہل مروت (شرفا) کی نظر میں برا سمجھا جاتا ہے لیکن مغربی ملکوں میں یہ برا نہیں سمجھا جاتا۔ چنانچہ شرعی حکم بھی اس کے بدلنے سے بدل جاتا ہے۔ لہٰذا مشرقی ممالک کے باشندوں کے نزدیک ننگے سر رہنا عدل ہونے میں اثر انداز ہو گا، لیکن اہل مغرب کے ہاں اس سے عدالت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا[2]۔

۱۔ عزالدین بن عبدالسلام، قواعد الأحکام ۲: ۱۷۸

۲۔ شاطبی، الموافقات ۲: ۱۹۸

اسی طرح نص قرآنی میں جو حکم دیا گیا ہے کہ: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۳۳] (ان دودھ پلانے والی عورتوں کا روٹی کپڑا دستور کے موافق بچے والے یعنی باپ کے ذمے ہے)۔ اس کے انطباق کی بھی یہی صورت ہے۔ اس میں یہ حکم ہے کہ بچے کو دودھ پلانے والی عورت کا کھانا اور کپڑا باپ کے ذمے ہے۔ اس کی مقدار کا تعین عرف سے ہو گا۔ یعنی معاشرے میں دودھ پلانے والی عورتوں کو اجرت دینے کا جو رواج اور دستور ہو، اس کے مطابق اجرت دی جائے گی۔ اس لیے کہ نص نے اس عرف کی مقدار متعین نہیں کی۔

امام جصاصؒ اپنی کتاب احکام القرآن میں لکھتے ہیں: "اگر کوئی دودھ پلانے والی عورت بے جا طور پر مطالبہ کرے کہ اس کو اس خرچ سے زیادہ دیا جائے جس کا اس معاشرے میں ایسی عورتوں کو دینے کا رواج ہے تو اس کو اس سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ ایسے ہی اگر شوہر اس خرچ سے کم دے جس کا دستور اور رواج ہے تو یہ بھی جائز نہیں ہے بلکہ اس کو دستور کے مطابق خرچ دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ * "

یہی حکم ان تمام امور کے بارے میں ہے جو شارع کی طرف سے واجب کیے گئے ہوں، لیکن ان کی مقدار متعین نہ کی گئی ہو، ان کی مقدار کے تعین کے لیے عرف کی طرف رجوع کرنا ہو گا۔

۲۴۱۔ جو احکام عرف اور رسم ورواج پر مبنی ہوں وہ رواج کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ چنانچہ فقہا جب کہتے ہیں کہ زمانے کے بدلنے سے احکام کے بدلنے کا انکار نہیں کیا جا سکتا، ان کے اس قول کا یہی مقصد ہے۔ اس بارے میں امام شہاب الدین قرافیؒ لکھتے ہیں:

> عرف ورواج کے نتیجے میں جو احکام مرتب ہوتے ہیں وہ انہی کے ساتھ گھومتے ہیں، جیسے بھی وہ گھومیں۔ عرف و رواج کے ختم (باطل) ہونے کے ساتھ یہ بھی ختم (باطل) ہو جاتے ہیں۔ جیسے معاملات، سکے، تجارتی امور میں مال میں عیب وخرابی کا ہونا اور ایسی ہی دوسری صورتیں۔ اگر نقدی یا سکے کا رواج بدل جائے اور ایک سکے کی جگہ دوسرا سکہ چلنے لگے تو خرید وفروخت میں قیمت دینے کے لیے اس سکے کا اعتبار ہو گا جو نیا رائج ہوا ہے، پرانے سکے کا اعتبار نہیں ہو گا۔
>
> اسی طرح مثلاً ایک زمانے میں اگر کپڑے میں کوئی خرابی عیب سمجھی جاتی تھی اور اس وجہ سے کپڑے کو عیب کے سبب واپس کیا جا سکتا تھا، لیکن بعد میں اگر وہ عرف بدل جائے اور اس خرابی کو عیب نہ سمجھا جائے بلکہ پسند کیا جانے لگے اور جس کپڑے میں وہ وصف ہو اس کی قیمت زیادہ مانگی جانے لگے تو اب اس عیب

---

* جصاص، أحکام القرآن ۱: ۴۷۸

کے سبب اس کپڑے کو واپس نہیں کیا جائے گا۔ وہ تمام احکام جو عرف ورواج اور دستور کے نتیجے میں مرتب ہوتے ہیں ان میں اسی قانون کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ بات تحقیق سے ثابت ہے اور تمام علما کا اس پر اتفاق ہے۔ ہر زمانے میں فتوؤں میں اس قانون کی رعایت کی جائے گی۔ جب کبھی بھی نیا عرف ورواج ہو گا، اس کا اعتبار کیا جائے گا اور جب وہ عرف اور رواج ساقط ہو جائے گا تو وہ حکم بھی ساقط ہو جائے گا۔ *

اسی بنیاد پر احکام میں فرق واقع ہوا ہے۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں: امام ابوحنیفہؒ گواہوں میں ظاہری نیکی سیرتی (ظاہری نیک چال چلن) کو کافی سمجھتے ہیں۔ حدود و قصاص کے علاوہ دوسرے معاملات میں وہ گواہوں کے چال چلن کی تحقیق کرنے کی شرط نہیں لگاتے، کیونکہ ان کے زمانے میں عام طور پر لوگ اچھی سیرت و کردار کے حامل ہوتے تھے، نیکی ان پر غالب تھی اور ان کے معاملات میں سچائی عام تھی۔ لیکن امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے زمانے میں جھوٹ عام ہو گیا اور ان کے زمانے میں گواہوں کی ظاہری نیک سیرتی (ظاہری نیک چال چلن) پر اعتبار کرنا اور ان کے چال چلن کی تحقیق نہ کرنا مفسدہ (خرابی) کا باعث اور حقوق کا تلف کرنا تھا۔ اس لیے انہوں نے یہ شرط لگادی کہ تزکیۂ شہود (گواہوں کی چال چلن کی تحقیق) ضروری ہے۔ ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اس اختلاف کے بارے میں فقہا نے کہا ہے کہ یہ زمانے کا فرق تھا۔ دلیل کا فرق نہیں تھا (إنه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان)۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مکان کے باہر کے حصے اور کچھ کمرے دیکھ لے تو اس کا خیار رؤیت (دیکھنے کا اختیار) ساقط ہو جاتا ہے۔ یہ فتویٰ حنفی فقہا نے دیا تھا کیونکہ ان کے زمانے میں مکان کے کمرے ایک ہی طرح کے بنائے جاتے تھے۔ پھر تعمیر مکان میں جب عرف بدل گیا تو متاخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ چند کمرے دیکھنے سے اس کا خیار رؤیت ساقط نہیں ہو گا، جب تک وہ سارے کمرے نہ دیکھ لے اس کا خیار رؤیت ساقط نہ ہو گا۔

اسی طرح متأخرین فقہا نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ قرآن مجید کی تعلیم پر اجرت لی جا سکتی ہے، اس لیے کہ ان کے زمانے میں اس کا عرف بدل چکا تھا۔ اس سے پہلے ان معلموں کو بیت المال سے وظیفہ ملتا تھا۔ جب یہ وظیفہ ملنا بند ہو گیا تو متأخرین نے اجرت لینے کے جواز کا فتویٰ دیا، تاکہ قرآن مجید کی تعلیم کا سلسلہ رک نہ جائے۔ اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانے میں صدقۂ کے لیے میں ایک صاع کھجور، جو، کشمش یا پنیر

* قرافی، الفروق ۱: ۱۷۶

مقرر کیا تھا کیونکہ مدینے میں اس زمانے میں یہی چیزیں بطور خوراک رائج تھیں۔ جب خوراک بدل گئی تو نئی خوراک میں سے ایک صاع صدقۂ فطر دیا جا سکتا ہے[1]۔

۲۴۲۔ جن احکام میں یہ تبدیلی ہوئی، یہ وہ احکام تھے جن کی بنیاد عرف پر تھی، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ ان میں شریعت کے قطعی احکام شامل نہیں ہوتے۔ اسی طرح یہ تبدیلی شرعی احکام میں نسخ شمار نہیں ہوتی، کیونکہ اس تبدیلی میں بھی حکم باقی رہتا ہے لیکن انطباق کی جملہ شرائط موجود نہ ہونے کے سبب پچھلے حکم کا اطلاق نہیں ہوتا، بلکہ دوسرے حکم پر عمل ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ عرف کے بدلنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اب نئے حالات پیدا ہو گئے ہیں اور ان کا تقاضا یہ ہے کہ دوسرے حکم پر عمل کیا جائے، پچھلے حکم کا انطباق ان حالات میں نہیں ہو سکتا۔ یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ اصلی حکم تو باقی ہے لیکن عرف کی تبدیلی اس بات کی متقاضی ہے کہ اس کے حکم کی خاص شرائط بھی موجود ہوں۔

مثلاً گواہوں کے لیے عدل (نیک چلن) ہونا شرط ہے۔ پہلے زمانے میں عام طور پر لوگ اچھے کردار کے مالک ہوتے تھے، ان کے ظاہری چال چلن اور ظاہری سیرت پر اعتبار کیا جا سکتا تھا، اس لیے ظاہری چال چلن عادل ہونے کے لیے کافی تھا، مزید تحقیق کی ضرورت نہ تھی۔ لیکن جب جھوٹ عام ہو گیا تو تزکیے کی ضرورت پیش آئی۔ یعنی ان کے چال چلن کی تحقیق کی جائے۔ اس کے متعلق امام شاطبی لکھتے ہیں: اختلاف (اور فرق) کا مطلب یہ ہے کہ جب عرف ورواج بدل جائے تو ہر عرف اپنی شرعی اصل کی طرف لوٹے گا اور اس کے مطابق اس کا حکم دیا جائے گا[2]۔

۱۔ ابن القیم، اعلام الموقعین ۳: ۹

۲۔ شاطبی، الموافقات ۲: ۲۸۶

فصل نہم

نواں ماخذ

قول صحابی

۲۴۳۔ تمہید

جمہور علمائے اصول کے نزدیک صحابی سے مراد وہ شخص ہے جس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہو اور آپ پر ایمان لایا ہو اور آپ کے ساتھ اتنی مدت رہا ہو کہ عرف میں صاحب (ساتھی) کے لفظ کا اطلاق اس پر ہو سکے، جیسے خلفائے راشدین، عبداللہ بن عباسؓ، عبد اللہ بن مسعودؓ اور ایسے ہی دوسرے صحابہ کرامؓ، جو آپ پر ایمان لائے، آپ کی مدد و نصرت کی، آپ کی باتیں سنیں، اور آپ کی سیرت سے راہنمائی حاصل کی۔

آپ کی وفات کے بعد آپ کے صحابہ کرامؓ میں بعض علم، فقہ، فتویٰ اور لوگوں کے مقدمات کا فیصلہ کرنے میں مشہور ہوئے۔ ان کے فتوے اور فیصلے ہمیں نقل و روایت کے ذریعے پہنچے ہیں۔ اگر کسی مجتہد کو کسی مسئلے میں کتاب و سنت یا اجماع میں کوئی حکم نہ ملے تو کیا یہ بات صحیح ہو گی کہ ہم صحابہ کرامؓ کے ان فتووں اور فیصلوں کو ماخذ فقہ میں سے ایک ماخذ تسلیم کریں اور مجتہد ان پر عمل کرے اور ان سے تجاوز نہ کرے۔ اس مسئلے میں علما کا اختلاف ہے۔

۲۴۴۔ مقام اختلاف

قول صحابی کی حجیت میں علما کا اختلاف مطلق اور کلیتاً نہیں ہے، بلکہ اس میں تفصیل ہے۔

اول: جن مسائل میں شرعی حکم رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہو سکتا، ان میں قول صحابی علما کے نزدیک حجت ہے، کیونکہ یہ اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ ان صحابی نے یہ حکم یقیناً رسول اللہ ﷺ سے سنا ہو گا۔ اس لیے یہ قولِ صحابی سنت کی قبیل سے ہو گا اور سنت تشریع کا ماخذ ہے۔ حنفیہ اس نوع کی مثال یہ دیتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ایام ماہواری کی کم سے کم مدت تین دن ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک بعض صحابہ کے قول سے یہ بات ثابت ہے کہ مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم ہے۔

دوم: جس قولِ صحابیؓ پر اتفاق ہو چکا ہو، اس کو شرعی حجت سمجھا جائے گا کیونکہ یہ اجماع ہے۔ اسی طرح جس قولِ صحابیؓ کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ اس کی کسی نے مخالفت کی ہے تو وہ اجماع سکوتی کی قبیل سے ہے۔ یہ ان لوگوں کے نزدیک شرعی حجت ہے جو اجماعِ سکوتی کے قائل ہیں۔

سوم: ایک صحابی کا قول دوسرے صحابیؓ پر حجت نہیں ہے جس کا اس کو پابند ہونا ضروری ہو۔ ہم دیکھتے ہیں کہ صحابہؓ کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف تھا اور وہ ایک دوسرے کو اپنے نقطۂ نظر کا پابند نہیں کرتے تھے۔

چہارم: جو قولِ صحابی رائے و اجتہاد پر مبنی ہو، اس میں اختلاف ہے کہ بعد میں آنے والے لوگوں پر یہ حجت ہے یا نہیں؟ *

۲۴۵۔ کچھ علما کا خیال ہے کہ یہ شرعی حجت ہے اور اگر مجتہد کو کتاب، سنت اور اجماع میں کسی مسئلے کے بارے میں کوئی شرعی حکم نہ ملے تو اس کو قولِ صحابی پر عمل کرنا چاہیے۔ اس مسئلے میں اگر صحابہؓ کے درمیان اختلاف ہو تو ان میں سے بھی کسی ایک کا منتخب کر لے۔

بعض علما کی رائے یہ ہے کہ جو قولِ صحابی رائے و اجتہاد پر مبنی ہو وہ شرعی حجت نہیں۔ مجتہد پر قولِ صحابی پر عمل کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ دلیل شرعی کے تقاضا کے مطابق عمل کرے۔

پہلا نقطۂ نظر رکھنے والوں کی دلیل یہ ہے کہ صحابی کے اجتہاد میں صحت کا احتمال بہت زیادہ ہے اور غلطی کا امکان بہت کم ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ صحابہ کرام نے وحی نازل ہوتے ہوئے دیکھی، تشریعِ احکام کی حکمت اور اسبابِ نزول سے وہ واقف تھے اور وہ ایک طویل عرصے تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہے، اس سے انہیں شریعت کی اچھی پہچان اور اس کے مقاصد کا ذوق حاصل ہو گیا۔ ان تمام اسباب کی بنا پر ان کی رائے کو دوسروں کی رائے کے مقابلے میں بڑا مقام حاصل ہے۔ انہی وجوہ سے ان کا اجتہاد دوسروں کے اجتہاد کی بہ نسبت صحت کے زیادہ قریب بن جاتا ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر رکھنے والے یہ کہتے ہیں کہ ہم کتاب و سنت اور ان دلائل کے پابند ہیں جن کی طرف ان کی نصوص ہماری راہنمائی کرتی ہیں اور قولِ صحابی کا شمار ان میں نہیں ہے۔ رائے پر مبنی اجتہاد صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ اس بارے میں صحابی و غیر صحابی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اگرچہ صحابی کے اجتہاد میں غلطی کا امکان کم ہے۔

---

* بحر العلوم، شرح مسلم الثبوت ۲: ۱۸۵

ہماری رائے میں ترجیح اس بات کو ہے کہ قول صحابی کوئی ایسی حجت نہیں ہے، جس پر عمل کرنا ضروری ہو۔ لیکن ہمارے خیال میں قول صحابی پر اس وقت عمل کرنا چاہیے جب قرآن و سنت اور اجماع میں شرعی حکم نہ ملے اور نہ ہی اس مسئلے میں کوئی مستند دلیل میسر آئے۔ اس صورت میں ہماری رائے یہ ہے کہ قول صحابی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

فصل دہم

دسواں ماخذ

اسلام سے پہلے کی شریعتیں

(شرائع من قبلنا)

۲۴۶۔ ہم سے پہلے کی شریعتوں سے مراد وہ احکام ہیں جو اللہ تعالیٰ نے سابقہ امتوں کے لیے بھیجے تھے اور ان کے نبیوں اور رسولوں پر نازل کیے تھے تاکہ وہ ان امتوں تک انہیں پہنچا دیں۔ ان احکام کا ہماری شریعت سے تعلق اور ہمارے لیے ان کے دائرہ حجیت میں علما کے درمیان اختلاف ہے۔ ان کے اقوال ذکر کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم مقام اختلاف کو بیان کریں کیونکہ ہم سے پہلے کی شریعتوں کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے کچھ وہ ہیں جن کے ہمارے لیے حجت ہونے پر اتفاق ہے۔ بعض وہ ہیں جن میں اختلاف ہے۔

۲۴۷۔ **پہلی قسم:** یہ وہ احکام ہیں جو قرآن سنت میں مذکور ہیں اور ہماری شریعت میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ یہ ہم پر ایسے فرض ہیں جیسے ہم سے پہلے دوسری امتوں اور قوموں پر فرض تھے۔ احکام کی اس قسم میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ ہمارے لیے شریعت ہیں، اور ہمارے لیے ان کی مشروعیت اور حجت ہونے کی دلیل خود ہماری شریعت کی نصوص ہیں۔ ان میں سے ایک مثال روزے کی فرضیت کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرۃ۲: ۱۸۳] (اے ایمان والو! جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر روزہ فرض کیا گیا تھا اسی طرح تم پر بھی فرض کیا گیا ہے اس امید پر کہ تم پرہیزگار بن جاؤ)۔

۲۴۷۔ **دوسری قسم:** یہ وہ احکام ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بیان کیا ہے یا جن کا رسول اللہ ﷺ نے سنت میں ذکر فرمایا ہے اور ہماری شریعت میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ ہمارے حق میں یہ احکام منسوخ ہیں۔ یعنی یہ احکام سابق امتوں کے ساتھ مخصوص تھے۔ اس قسم کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہمارے حق میں یہ منسوخ ہیں۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ۔ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ

وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [الانعام۶: ۱۴۵- ۱۴۶] (آپ ان سے کہہ دیجیے کہ جو احکام مجھ پر وحی کے ذریعے نازل ہوئے ہیں ان میں سے کوئی چیز حرام نہیں پاتا جس کو کوئی کھانے والا کھائے الا یہ کہ وہ مرا ہوا جانور، بہتا ہوا خون یا خنزیر کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل ناپاک ہے یا وہ جانور جو معصیت کا موجب ہو، غیر اللہ کے لیے نامزد کر دیا گیا ہو پھر جو کوئی بھوک سے مضطرب ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور حد سے تجاوز کرنے والا بھی نہ ہو تو آپ کا رب بخشنے والا اور نہایت مہربان ہے۔ یہود پر ہم نے ناخن والے جانوروں کو حرام کر دیا اور گائے اور بکری میں سے ان دونوں کی چربیاں ہم نے ان پر حرام کر دی تھیں مگر ہاں ان دونوں کی وہ چربی جو گائے اور بکری کی پیٹھ پر یا ان کی آنتوں میں لگی ہوئی ہو یا ان کی ہڈی سے ملی ہوئی ہو وہ حرام نہیں تھی۔ یہ ہم نے ان کو ان کی شرارت و سرکشی کی وجہ سے سزا دی تھی اور یقیناً ہم سچے ہیں)۔

نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: أُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ ، ولم تحل لأحد قبلي * (مال غنیمت کو میرے لیے حلال کر دیا گیا اور مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال نہیں تھا)۔

مذکورہ بالا آیت ہمیں بتلاتی ہے کہ بہت سی چیزیں جو پہلی امتوں پر حرام تھیں وہ ہمارے لیے حرام نہیں ہیں بلکہ ان کو ہمارے لیے حلال کر دیا گیا ہے۔ حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مال غنیمت مسلمانوں کے لیے حلال ہے لیکن گزشتہ امتوں کے لیے وہ حلال نہیں تھا۔

۲۴۹۔ **تیسری قسم:** یہ وہ احکام ہیں جن کا ذکر نہ ہماری کتاب میں موجود ہے اور نہ ہمارے نبی کریم ﷺ کی سنت میں۔ احکام کی یہ قسم ہمارے لیے شریعت نہیں ہے۔ اس میں علما کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

۲۵۰۔ **چوتھی قسم:** وہ احکام ہیں جو کتاب و سنت کی نصوص میں موجود ہیں لیکن ان نصوص کے سیاق میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے جو یہ بتلاتی ہو کہ یہ احکام ہمارے حق میں باقی ہیں یا نہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدۃ۵: ۴۵] (ہم نے ان (یہودیوں) پر تورات میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور اسی طرح خاص زخموں کا بھی بدلہ ہے)۔

* المستدرك على الصحيحين، كتاب التفسير، تفسير سورة سبأ

یہی وہ قسم ہے جس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ احکام ہمارے حق میں حجت ہیں یا نہیں۔ بعض علما جیسے حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ یہ احکام ہمارے لیے بھی حجت ہیں اور ہماری شریعت کا جز ہونے کی حیثیت سے یہ معتبر ہیں۔ دوسرے فریق کا خیال یہ ہے کہ یہ ہمارے لیے شریعت نہیں ہیں۔ ان میں سے ہر فریق نے اپنے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں دلائل بیان کیے ہیں۔ *

۲۵۱۔ سچ یہ ہے کہ یہ اختلاف کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ اس سے عمل میں اختلاف مرتب نہیں ہوتا۔ پچھلی شریعتوں کے احکام میں سے جو حکم بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے یا رسول اللہ ﷺ نے ہمارے لیے ذکر فرمایا ہے، اس کے ہمارے حق میں منسوخ یا باقی ہونے کی کوئی نہ کوئی دلیل ضرور موجود ہے۔ باقی رکھنے یا منسوخ کرنے کی یہ دلیل خواہ اس نص کے سیاق و سباق میں ہو جس نے سابقہ شریعتوں کا یہ حکم ہمارے لیے بیان کیا ہے یا یہ دلیل کتاب و سنت کی نصوص میں کسی اور مقام پر ہو۔

ہم یہاں اپنے اس قول کی تائید میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قصاص سے متعلق مذکورہ بالا آیت میں جو احکام مذکور ہیں وہ ہمارے حق میں بھی باقی ہیں، منسوخ نہیں ہوئے اور اس کے دلائل ہماری شریعت میں موجود ہیں۔ بعض لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زخموں اور اعضا کا قصاص ہماری شریعت میں نہیں ہے، یہ حکم ہم سے پہلے کی شریعتوں میں تھا اس لیے ہم پر واجب نہیں۔ یہ خام خیالی ہے، کسی ثبوت یا دلیل پر مبنی نہیں۔ علما کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت میں مذکورہ احکام ہمارے حق میں بھی ثابت ہیں اور وہ ہماری شریعت کا جز ہیں۔ مختلف فقہی مکاتب کے فقہا کی کتابوں کا جس نے مطالعہ کیا ہے اس کو معلوم ہے کہ ان میں ایک مخصوص باب القصاص في النفس وفي ما دون النفس کے عنوان سے ہوتا ہے۔ یعنی ہلاکت جان و قتل کی صورت میں قصاص اور ہلاکت جان کے علاوہ اعضا کو تلف کرنے کا قصاص۔ اعضا کے قصاص کے بارے میں جو کچھ اس آیت میں ہے وہ بلا کسی اختلاف کے ہمارے حق میں ثابت ہے۔

اس آیت کے بارے میں امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اللہ نے اہل تورات پر جو احکام فرض کیے ہیں اس آیت میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ارشاد باری ہے: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...﴾ [المائدة۵: ۴۵] (ہم نے تورات میں یہودیوں پر یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ...) مجھے علم نہیں کہ آیا اس بارے میں کوئی اختلاف ہے کہ اس امت کے لیے بھی قصاص کا وہی حکم ہے جو اللہ تعالیٰ نے اہل

* غزالی، المستصفی ۲: ۱۳۲؛ آمدی، الاحکام ۴: ۱۸۶؛ بحر العلوم، شرح مسلم الثبوت ۲: ۱۸۴- ۱۸۵

تورات کے لیے دیا تھا، نیز مجھے علم نہیں کہ آیا اس بارے میں بھی کوئی اختلاف ہے کہ قتل وہلاکت جان کی صورت میں دو آزاد مسلمانوں کے درمیان قصاص کا حکم ہے اور ہلاکت جان کے علاوہ زخموں کے ممکنہ قصاص کا بھی حکم ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب اعضا کا قصاص لینے میں جس جگہ سے وہ عضو کاٹا جائے اس شخص کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو[1]۔

ابن قدامہ کی تصنیف المغني میں مذکور ہے: قتل کے علاوہ اعضا کا قصاص لینے پر بھی مسلمانوں کا اجماع ہے، اگر قصاص لینا ممکن ہو[2]۔

ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں آیت کے حکم پر عمل کرنے پر اجماع نقل کیا ہے[3]۔

اس آیت میں مذکور احکام دونوں فریقین کے نزدیک ہمارے حق میں قابل عمل ہیں، یعنی وہ جو سابقہ شریعتوں کو ہمارے حق میں قابل عمل مانتے ہیں اور وہ جو اس کے مخالف ہیں۔ پہلا فریق اپنے مسلک کے مطابق استدلال کرتا ہے۔ دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ ہماری شریعت میں خود ایسے احکام اور دلائل موجود ہیں جو ان احکام کی تائید کرتے ہیں۔ اس لیے یہ ہمارے حق میں بھی ثابت ہیں، وہ دلائل یہ ہیں:

اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة۲: ۱۷۸] (اے ایمان والو! مقتولین کے بارے میں تم پر قصاص لازم کیا گیا ہے)۔ حدیث مبارکہ میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ: "قتل عمد میں قصاص لیا جائے گا۔ ہاں اگر مقتول کا ولی معاف کر دے تو قصاص نہیں لیا جائے گا"[4]۔ دوسری حدیث میں آپ نے فرمایا: "جس شخص کا رشتہ دار قتل ہو جائے تو اسے اپنی مرضی کے مطابق دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے: یا وہ اس کا خون بہا (دیت، فدیہ) لے لے یا قتل کر دے یعنی قصاص لے"[5]۔ یہ نصوص صراحت سے بتلاتی ہیں کہ قتل عمد میں قصاص واجب ہے۔ قتل کی صورت میں قصاص لینا اس آیت کے احکام میں سے ایک حکم ہے جو اس وقت زیر بحث ہے۔

۱۔ شافعی، أحكام القرآن ۱: ۲۸۱- ۲۸۲

۲۔ ابن قدامہ، المغني ۷: ۷۰۲- ۷۰۳

۳۔ تفسیر ابن کثیر ۲: ۲۶

۴۔ سنن دار قطنی، کتاب الحدود والديات وغيره

۵۔ سنن ابوداؤد، کتاب الديات، باب ولى العمد يأخذ الدية

دوم: رسول اللہ ﷺ نے زخموں کے قصاص کا بھی فیصلہ فرمایا تھا[1]، اور دانت توڑنے کے بارے میں آپ نے ایسا ہی فیصلہ کیا تھا لیکن مجروح یعنی مدعی نے قصاص معاف کر دیا[2]۔

سوم: ایک حدیث میں نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا: "کوئی شخص قتل ہو جائے یا زخمی ہو جائے تو اس کے ولی کو یا اس کو تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے: قصاص لے یا دیت (خون بہا) قبول کرے یا معاف کر دے[3]۔"

چہارم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرۃ ۲: ۱۹۴] (سو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس زیادتی کی سزا دو۔ جیسی زیادتی اس نے تم پر کی ہے)[4]۔ علما نے کہا ہے کہ اس آیت میں جان اور زخموں دونوں کے قصاص کا حکم ہے، جو اس آیت میں مذکور ہے: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدۃ ۵: ۴۵] (ہم نے ان یہودیوں پر تورات میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلے جان ہے)۔

ان سب دلائل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس آیت میں قصاص کے بارے میں جو احکام پہلی شریعتوں کے لیے مشروع تھے، وہ ان دلائل کی بنیاد پر جو ہماری شریعت میں موجود ہیں ہمارے حق میں بھی ثابت اور واجب تعمیل ہیں۔

۱۔ عبداللہ بن محمد، أقضية الرسول، ص ۹

۲۔ ایضاً، ص ۱۳

۳۔ مسند احمد ۴: ۳۱؛ سنن ابوداؤد (۴۴۹۶)؛ سنن ابن ماجہ (۲۶۲۳)؛ شوکانی، نیل الاوطار ۷: ۷

۴۔ آمدی، الإحکام ۴: ۱۱۹؛ غزالی، المستصفی ۱: ۱۳۵-۱۳۴

فصل یازدہم

گیارہواں ماخذ

استصحاب

۲۵۶۔ استصحاب لغت میں طلب مصاحبت اور مصاحبت کے جاری رہنے کو کہتے ہیں۔ مصاحبت کے معنیٰ ساتھ رہنا ہے، یعنی دو شخصوں یا دو چیزوں کا ساتھ ہونا۔ اصطلاح میں استصحاب کی تعریف یہ ہے: استدامة إثبات ما كان ثابتاً ونفي ما كان منفياً (جو چیز پہلے سے ثابت و موجود چلی آرہی ہو اس کو اسی طرح ثابت سمجھنا یا جو چیز موجود نہ ہو اس کو اب بھی موجود نہ سمجھنا)[1]۔ یا دوسری تعریف اس کی یہ ہے: هو بقاء الأمر على ما كان عليه ما لم يوجد ما يغيّره (جو چیز جس حالت میں پہلے موجود تھی اس کو اس وقت تک اسی طرح اس حالت میں باقی سمجھنا جب تک کوئی ایسا سبب موجود نہ ہو جو اس کو تبدیل کردے)[2]۔ جس چیز کے بارے میں یہ علم ہو کہ ماضی میں یہ موجود تھی اور اس کے بعد زائل ہونے میں تردد ہو تو اس کے بارے میں یہی سمجھا جائے گا کہ ابھی وہ باقی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے سے اس کا وجود چلا آرہا ہے اور عدم وجود کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں۔ اسی طرح جس چیز کے بارے میں یہ علم ہو کہ وہ ماضی میں موجود نہ تھی، پھر اس کے بعد اس کے وجود میں تردد ہو تو اس کو معدوم ہی سمجھا جائے گا کیونکہ پہلے سے ہی اس کا وجود میں نہ ہونا چلا آرہا ہے۔

اس اصول کی بنیاد پر ہم یہ کہتے ہیں کہ جس شخص کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ کسی خاص وقت یا زمانے میں زندہ تھا تو ہم یہ کہیں گے کہ وہ اب بھی زندہ ہے جب تک اس کی وفات کے بارے میں کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے جو باکرہ یا غیر شادی شدہ ہو اس کے ساتھ صحبت کرنے کے بعد وہ یہ دعویٰ کرے کہ وہ عورت شادی شدہ تھی، یعنی اس کا پردہ بکارت نہیں تھا اور وہ شخص اپنے اس دعویٰ کی تائید میں کوئی ثبوت بھی پیش نہ کرے تو بلا ثبوت کے اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ شادی تک دوشیزہ لڑکیوں کی بکارت باقی رہتی ہے، کیونکہ پیدائش ہی سے یہ چیز چلی آتی ہے اور اس کو اصل سمجھا جاتا ہے۔

۱۔ ابن القیم، اعلام الموقعین ۱: ۲۹۴

۲۔ شوکانی، ارشاد الفحول، ص ۲۰۸

اگر کوئی یہ سمجھ کر کوئی کتا خریدے کہ یہ پولیس کا کتا ہے جو سراغ رسانی کے کام آتا ہے اور جرائم کی تفتیش میں مدد دیتا ہے یا یہ سمجھ کر خریدے کہ یہ شکاری کتا ہے۔ خریدنے کے بعد اس کو یہ معلوم ہو کہ یہ صفت اس میں موجود نہیں ہے تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔ ہاں اس کے خلاف اگر کوئی بات ثابت ہو جائے تو پھر یہ دعویٰ نہیں مانا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتوں میں سراغ رسانی یا شکار کی صفت پیدائشی نہیں ہوتی۔ اصل کے اعتبار سے ان میں یہ وصف معدوم ہوتا ہے، ان کو یہ کام سکھائے جاتے ہیں۔ اور اس مقصد کی خاطر تربیت دی جاتی ہے۔ اس کے بعد انہیں اس کا ملکہ حاصل ہوتا ہے اس لیے اصل کے اعتبار سے وہ شخص اپنے دعوے میں سچا ہے۔

۲۵۳۔ استصحاب کی قسمیں

اول: اصل میں تمام چیزوں کے حلال ہونے کے بارے میں استصحاب

تمام خورد ونوش کی اشیا، جانور، نباتات یا جمادات جن کے حرام ہونے کی دلیل موجود نہ ہو، حلال و مباح ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کائنات میں تمام چیزوں کا حکم اصلی اباحت (حلت) ہے، ان میں سے جو چیزیں حرام ہیں وہ شارع کی طرف سے بتلائی ہوئی کسی دلیل کے سبب کسی نقصان کی وجہ سے حرام ہیں۔ اس بات کی دلیل کہ اشیا کا اصلی حکم اباحت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [الجاثیۃ۴۵: ۱۳] (جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمینوں میں ہے اس سب کو اس نے اپنی جانب (اپنے حکم) سے تمہارے کام میں لگا رکھا ہے)۔ اس کی دوسری دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرۃ۲: ۲۹] (وہی ہے جس نے زمین کی تمام چیزوں کو تمہارے نفع کے لیے پیدا کیا)۔ اگر مخلوق میں تمام چیزیں حلال اور نفع کے قابل نہ ہوتیں تو اللہ تعالیٰ کا ان چیزوں کو اپنا احسان بتلانے اور انہیں انسان کے لیے مسخر کرنے کے کوئی معنیٰ نہ ہوتے۔ جبکہ ضرر رساں اور نقصان دہ چیزوں کے بارے میں اصلی حکم یہ ہے کہ وہ حرام ہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: لا ضرر ولا ضرار (کسی کو نقصان اور ضرر پہنچانا جائز نہیں)۔

دوم: براءت اصلی یا عدم اصلی سے متعلق استصحاب

انسان بلحاظ اپنی اصلیت کے تمام حقوق سے بری و آزاد ہے۔ جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو اس وقت تک اس کے ذمے کوئی حق ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ دوسرے پر اس کا حق ہے تو اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنا حق ثابت کرے کیونکہ مدعا علیہ پر جس حق کا دعویٰ کیا جا رہا ہے اصلیت کے لحاظ سے وہ اس

سے بری ہے۔ اگر مضارب یہ دعویٰ کرے کہ مضاربت میں اسے کوئی نفع نہیں ہوا تو اس کا قول تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اصلیت کے لحاظ سے نفع کا معدوم ہونا ہے۔ اس لیے اس کا معدوم ہونا جاری سمجھا جائے گا، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

سوم: کسی منقولہ یا غیر منقولہ جائیداد پر کسی شخص کی ملکیت ثابت ہو تو اس کی یہ ملکیت اور اس کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک اس کی ملکیت زائل ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ مثلاً یہ کہ وہ اس کو فروخت کر دے، وقف کر دے یا ہبہ کر دے۔ کسی شخص کے ذمے کسی سبب کے موجود ہونے کی وجہ سے قرض ثابت ہو، جیسے اس کے ذمے مال تھا یا اس نے مال تلف کر دیا تھا، تو وہ قرض قائم اور ثابت رہے گا جب تک کہ اس کو کوئی بدلنے والا سبب موجود نہ ہو۔ یعنی کوئی ایسی دلیل قائم نہ ہو جو یہ بتائے کہ اس نے یہ قرض ادا کیا ہے، یا خود مدعی نے اس کو بری کر دیا ہے اور اب اس کے ذمے قرض باقی نہیں۔ عقد نکاح کے سبب میاں بیوی کے درمیان حلت کا ثبوت اس وقت تک قائم رہے گا جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو ان کے درمیان تفریق کو بتلاتی ہو۔ ایسی اور دوسری مثالیں بھی دی جاسکتی ہیں۔

۲۵۴۔ استصحاب کی حجیت

احناف اور ان کے ہم خیال فقہا کے نزدیک استصحاب اس معنٰی میں حجت ہے کہ جو چیز جس حالت میں پہلے سے چلی آ رہی ہو اس کو اسی حالت میں آئندہ بھی سمجھا جائے گا اور جو حکم اس کے مخالف ہو اس کو رد کر دیا جائے گا۔ ان کے اس قول کا مطلب یہی ہے کہ: الاستصحاب حجة في الدفع لا في الاثبات (استصحاب دفع میں حجت ہے، اثبات میں نہیں)۔ دوسرے فقہا جیسے حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک استصحاب دفع اور اثبات دونوں میں حجت ہے۔ یعنی استصحاب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سابق حکم قائم اور موجود ہے اور اس اصول سے اس کی توثیق ہوتی ہے۔ گویا یہ حکم اب ایک ایسی نئی دلیل سے ثابت ہے جو اب بھی موجود ہے کیونکہ استصحاب کسی چیز کے اپنی سابقہ حالت پر باقی رہنے کے بارے میں ظن غالب کو مستلزم ہوتا ہے اور ظن غالب شریعت کے عملی احکام میں معتبر ہوتا ہے۔

مفقود کے حکم کے بارے میں اسی اصول کی بنیاد پر اختلاف ہے۔ چنانچہ احناف کے نزدیک وہ مفقود ہونے کے وقت زندہ سمجھا جائے گا اور اس کے ساتھ اس کی جائیداد، مال اور حقوق کے بارے میں زندوں کا سا معاملہ کیا جائے گا۔ اس لیے اس کی وراثت تقسیم نہیں ہوگی۔ اس کی بیوی کی اس سے تفریق نہیں کی جائے گی،

لیکن اس کی یہ زندگی کسی نئے حق کے حصول کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ یعنی کسی ایسی چیز کے موجود ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی جو مفقود کے پاس مفقود ہونے کے وقت موجود نہیں تھی۔ اگر اس کے بارے میں صحیح تحقیق ہونے سے پہلے اس مفقود الخبر کا کوئی وارث مر جاتا ہے تو وہ اس کے ورثے میں حصہ دار نہیں ہوگا۔ یعنی اس کا ولی اس کی طرف سے میراث میں سے اس کے حصے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اس کا یہ حصہ اس وقت تک موقوف رہے گا جب تک اس کے بارے میں پوری تحقیق ہو کر اس کے صحیح حالات معلوم نہیں ہوتے۔ اگر یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ وہ زندہ ہے تو وہ اس حصے کا جو اب تک موقوف تھا مستحق قرار پائے گا۔ اگر قاضی اور عدالت کے فیصلے سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس کا انتقال ہو چکا ہے تو اس کا یہ حصہ میت کے ان دوسرں رشتہ داروں میں تقسیم کر دیا جائے گا جو اس وقت موجود تھے۔

جو لوگ استصحاب کی حجیت کے اس حیثیت سے قائل ہیں کہ یہ دفع اور اثبات دونوں میں حجت ہے تو ان کے نزدیک مفقود زندہ سمجھا جائے گا اور اس کا حکم مکمل طور پر زندوں کا سا ہوگا، نہ اس کا ترکہ تقسیم ہوگا اور نہ اس کی بیوی اس سے علیحدہ ہوگی۔ اگر اس کے فیصلے سے پہلے اس کے رشتہ داروں میں سے کسی کا انتقال ہو گیا تو وہ اس کی میراث میں حصہ دار ہوگا۔ اگر اس کے حق میں کسی نے وصیت کی تو وہ بھی اس میں حصہ دار ہوگا۔ مدعی و مدعا علیہ کے درمیان مصالحت کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے کہ اگر ان میں سے کوئی انکار کرے تو احناف کے نزدیک مدعی و مدعا علیہ کے درمیان صلح جائز ہے۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہا جیسے شافعیہ کے نزدیک یہ صلح جائز نہیں اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے بتلائی کہ ان کے نزدیک استصحاب دفع و اثبات دونوں کو شامل ہے۔

۲۵۵۔ استصحاب پر ایک نظر

اول: استصحاب حقیقت میں کسی نئے حکم کو ثابت نہیں کرتا لیکن جو حکم ماضی میں معتبر دلیل سے ثابت تھا وہی اب بھی جاری رہے گا۔ اس صورت میں اپنی ذات سے یہ کوئی فقہی دلیل نہیں ہے اور نہ کوئی ایسا ماخذ ہے جس سے احکام مستنبط کیے جائیں۔ یہ تصرف اس بات کا قرینہ ہے کہ جس دلیل کی بنیاد پر حکم پہلے تھا اب بھی وہی باقی ہے۔

دوم: کسی مسئلہ کے حکم کے بارے میں جب کوئی خاص دلیل موجود نہ ہو اس وقت تک استصحاب پر عمل کیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت تک ممکن ہے جب فقیہ دلیل تلاش کرنے میں اپنی سی پوری کوشش کر چکے اور اس کو دلیل نہ ملے۔ اس وقت وہ استصحاب کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اس لیے جیسا کہ بعض نے کہا ہے، فتوے کا آخری دار و مدار اسی پر ہوتا ہے۔ مفتی سے جب کسی مسئلے کے بارے میں کوئی حکم دریافت کیا جاتا ہے تو وہ پہلے قرآن مجید میں تلاش کرتا ہے پھر سنت میں، پھر اجماع میں، اور آخر میں قیاس سے کام لیتا ہے۔ جب اس کو ان میں سے کہیں بھی حکم نہیں ملتا تو نفی

واثبات میں وہ استصحابِ حال کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اگر اس چیز کے زائل ہونے میں کوئی تردد ہو تو اصل میں اس کو باقی سمجھا جائے گا، اگر وجود میں تردد ہو تو اصل میں اس کا عدمِ وجود معتبر ہوگا یعنی اس کو معدوم سمجھا جائے گا۔ *

۲۵۶۔ وہ قواعد اور اصول جو استصحاب پر مبنی ہیں

استصحاب پر مبنی کئی قواعد اور اصول بنائے گئے ہیں۔ ان میں سے چند یہ ہیں:

اول: اشیا میں اصل اباحت ہے

یعنی اصل کے اعتبار سے تمام چیزیں حلال و مباح ہیں، جب تک ان کی حرمت پر کوئی دلیل نہ ہو۔ اسی اصول پر یہ بات مبنی ہے کہ تمام عقود (معاہدے) تصرفات اور لوگوں کے درمیان معاملات کا حکم اباحت ہے، جب تک ان کی حرمت پر کوئی نص موجود نہ ہو۔ فقہامیں سے یہ ایک فریق کا قول ہے۔

دوم: اصل یہ ہے کہ انسان ہر ذمہ داری سے بری ہے

اس اصول کا اطلاق تمام دیوانی مقدمات اور ایسے معاملات میں ہوتا ہے جن میں سزا اور بدلہ مقرر ہے۔ چنانچہ جو شخص دوسرے پر اپنے حق کا دعویٰ کرے تو اصل ذمہ داری سے براءت ہے، ہاں مدعی اگر اپنا حق ثابت کردے تو پھر اس کے ذمے حق ہوگا اور اس کو ادا کرنا ہوگا۔ چنانچہ ملزم کو اس وقت تک بری سمجھا جائے گا جب تک اس کا ارتکاب جرم ثابت نہ ہو جائے اس لیے یہ بات کہی گئی ہے کہ شک کی اس طرح تعبیر و تشریح کی جائے گی کہ اس کا فائدہ ملزم کو پہنچے، کسی ملزم کو معصوم و بری قرار دینے میں غلطی کرنا اس سے بہتر ہے کہ کسی بری (معصوم) کو ملزم قرار دینے میں غلطی کرے۔

سوم: یقین شک سے زائل نہیں ہوتا

اگر کوئی شخص وضو کرے پھر اس کے ٹوٹنے میں شک ہو تو اس کا وضو باقی رہے گا۔ جس کا نکاح کسی عورت کے ساتھ ثابت ہو تو اس کی زوجیت اس وقت تک زائل نہیں ہوگی جب تک اس کے زائل ہونے یا علیحدہ ہونے کا یقین نہ ہو جائے۔ ہاں اگر کوئی شخص کسی چیز کا کسی سبب شرعی کی وجہ سے مالک ہو تو اس کی ملکیت اس وقت تک زائل نہیں ہوگی جب تک کوئی ایسا سبب موجود نہ ہو جو ملکیت کو اس سے دوسرے کی طرف منتقل کردے۔ اس قاعدے میں علت یہ ہے کہ یقین ایک موجود امر ہے۔ اس کے وجود میں کوئی شک و شبہہ نہیں اس لیے یہ یقین آئندہ بھی جاری رہے گا۔ اگر اس یقین کو ختم کرنے والی کوئی دلیل موجود ہو تو یہ یقین ختم ہو جائے گا۔ صرف شک میں یہ قدرت نہیں ہے کہ وہ یقین کو ہلا سکے۔ اس لیے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

---

* شوکانی، إرشاد الفحول، ص۵۰۸

حِیَل (حیلے)

شرعی احکام کو باطل کرنے کے لیے حیلوں کے استعمال کی ممانعت

تمام فقہا کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ شرعی احکام کے ابطال کے لیے حیلوں کا استعمال ناجائز ہے۔ احناف کے یہاں ہمیں حیلوں کے جواز کا استعمال ملتا ہے۔ امام محمد بن حسنؒ کی طرف اس موضوع پر ایک کتاب بھی منسوب ہے۔ اسی طرح خصاف کی بھی حیل پر ایک کتاب ہے۔ ان حیلوں سے فقہا احناف کی مراد وہ حیلے نہیں ہیں جن سے شرعی احکام باطل اور وہ مصالح فوت ہو جاتے ہیں جن کے لیے احکام دیے گئے ہیں۔ اس کے برعکس ان حیلوں سے مقصد وہ راستے اور وہ وسیلے تلاش کرنا ہے جن سے یہ مصالح پورے ہوں نہ کہ شرعی احکام کی خلاف ورزی ہو۔

حیلہ کی تعریف

امام شاطبی نے حیلہ کی ان الفاظ میں تعریف کی ہے:

ان حقیقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعا، فان كل واحد منها ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فاذا جمع بينها على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية* (کسی شرعی حکم کو باطل کرنے کے لیے کسی ایسے عمل کو جو ظاہری طور پر جائز ہو مقدم کرنا اور ظاہر میں اس کو کسی دوسرے حکم کی طرف پھیر دینے کو حیلہ کہتے ہیں، جیسا کہ لوگوں کے ہاں اس کی یہی تعریف مشہور ہے۔ اس عمل کو مقدم کرنے کا نتیجہ فی الحقیقت شرعی قواعد کو توڑنا ہے۔ جیسے کوئی شخص زکاۃ سے بچنے کے لیے سال کے آخر میں اپنا مال کسی دوسرے شخص کو ہبہ کر دے۔ شریعت میں اصولی طور پر ہبہ کرنا جائز ہے۔ اگر مال کو بغیر ہبہ کیے ہوئے زکاۃ ادا نہ کرتا تو یہ اس کے لیے ناجائز و ممنوع تھا۔ اب ان دونوں کاموں میں سے ظاہری طور پر ایک میں (یعنی ہبہ میں) مصلحت ہے اور دوسرے میں یعنی (زکاۃ نہ دینے میں) مفسدہ (خرابی) ہے۔ جب اس نے اس

---

* شاطبی، الموافقات ۴: ۲۰۱

مقصد کے لیے ان دونوں کو جمع کیا تو اس ہبہ کا نتیجہ زکاۃ کو روکنا ہوا اور یہ مفسدہ ہے لیکن یہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ اس کا مقصد شرعی احکام کو باطل کرنا ہو)۔

اس تعریف کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تحیل یا حیلہ ایسا سبب یا ایسا وسیلہ اختیار کرنا ہے جو ظاہر میں صحیح ہو اور اس کا مقصد شرعی احکام کو الٹنا نہ ہو۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزوں کو فرض کیا ہے اور کچھ کو حرام کیا ہے۔ یہ فرضیت یا حرمت یا تو مطلق ہے، یعنی بغیر کسی قید یا سبب کے ہے، جیسے فرضیت نماز، روزہ، حج اور حرمت زنا، سود، قتل اور دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے کھانا۔ یا یہ فرضیت و حرمت کسی سبب کے نتیجے میں مرتب ہوتے ہیں یا کسی شرط پر موقوف ہیں، جیسے زکاۃ اور کفارات اور شریک کے لیے شفعہ کا واجب کرنا یا تین طلاق کے بعد بیوی کا حرام ہونا، غصب شدہ مال سے نفع حاصل کرنا اور مال مسروقہ سے فائدہ اٹھانے کی حرمت۔ جب کوئی شخص کسی ایسے کام کا ارتکاب کرے جو شریعت میں ظاہری طور پر جائز ہو اور اس سے اس کا مقصد اپنے ذمے سے اس فعل کی فرضیت کو ساقط کرنے کے لیے ایک ذریعہ بنانا ہو یا حرام فعل کو اس کے ذریعے حلال بنانا ہو، اس طرح کہ وہ فرض ظاہر میں اس پر فرض نہ رہے یا وہ حرام فعل اس پر ظاہر میں حلال ہو جائے تو ایسے وسیلے یا ذریعے کو حیلہ یا تحیل کہتے ہیں۔

شارع نے سود کو حرام کیا ہے۔ اگر حیلہ کرنے والا شخص اس حرام فعل کو حلال بنائے تو وہ ایسے فعل کو اس کا ذریعہ بنائے گا جو ظاہر میں حلال ہو۔ مثلاً وہ کوئی چیز دس روپے میں نقد بیچتا ہے اور بیس روپے میں ادھار تو یہ حرام ہے۔ اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے وہ عقد بیع کرتا ہے اور اس چیز کی قیمت دس روپے بتاتا ہے۔ پھر اس کو بیس روپے میں ادھار بیچ دیتا ہے۔ اس عمل کو حیلہ یا تحیل کہتے ہیں کیونکہ ایسے عمل کو جو ظاہر میں جائز تھا، یعنی عقد بیع، ایک شرعی حکم کو باطل کرنے کا ذریعہ بنایا، وہ یہ ہے کہ حرام فعل کو اس نے حلال صورت میں ظاہر کیا۔

شارع نے صاحب حیثیت شخص پر حج فرض کیا ہے۔ اگر کوئی شخص حج سے بچنے کے لیے مال خرچ کر دے یا کسی کو ہبہ کر دے تو یہ بھی ایک حیلہ ہو گا یہ بھی ایک حکم شرعی کو باطل کرنا ہے۔ زکاۃ سے بچنے کے لیے کوئی شخص سال کے آخر میں مال کسی کو دے دے یا متفرق مال کو جمع کر دے یا اسی مقصد سے اکٹھے مال کو الگ الگ کر دے جو نصاب زکاۃ سے کم ہو جائے تو اس کو بھی حیلہ تصور کیا جائے گا۔

شاطبی کی اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حیلہ کی تعریف میں وہ ناجائز اور حرام افعال داخل نہیں ہیں جن کو شرعی احکام باطل کرنے کا ذریعہ بنایا جائے۔ اگرچہ ان کی ممانعت حیلے سے بھی بڑھ کر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں حرمت اور گناہ دونوں فعل اکٹھے ہو جاتے ہیں۔ یعنی جو ذریعہ اختیار کیا ہے وہ حرام ہے اور جو مقصد

ہے وہ گناہ ہے۔ مثلاً کوئی شخص نماز سے بچنے کے لیے نماز کے وقت شراب پی لے تاکہ ہوش وحواس کے فقدان کے سبب اس پر نماز فرض نہ ہو تو یہاں وسیلہ اور قصد دونوں کے لحاظ سے دو گناہ اکٹھے ہو گئے: "شراب پینا اور نماز کو ساقط کرنا"۔ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا چاہے اور اس کا طریقہ یہ اختیار کرے کہ قاضی کے سامنے دو جھوٹے گواہ پیش کرے کہ اس نے اس عورت کے ساتھ اس کی مرضی سے نکاح کر لیا ہے اور قاضی بھی اس کے حق میں فیصلہ دے دے تو اس صورت میں دو حرام فعل اکٹھے ہو جائیں گے۔ اول جھوٹی گواہی دوسرا اس کا قصد زنا۔

شریعت میں ان حیلوں کی ممانعت ہے جن کا مقصد کسی فرض کو ساقط کرنا یا کسی کے حق کو باطل کرنا ہو اور شریعت میں وہ ذریعہ اور وسیلہ جائز ہو۔ اب یہاں دو صورتیں اور ہیں۔ اپنا حق حاصل کرنے یا ظلم کو دفع کرنے کے لیے کوئی ایسا حیلہ اختیار کرنا جو شریعت میں جائز ہو۔ یا کوئی ایسا حیلہ اختیار کرنا جو شریعت میں جائز نہ ہو۔ پہلی صورت حیل کی قسم میں داخل نہیں ہے۔ دوسری صورت میں ناجائز ذریعہ اختیار کرنے کے سبب وہ گناہ گار ہو گا۔ ہم دونوں کی مثالیں علیحدہ علیحدہ بیان کرتے ہیں۔

اپنا حق حاصل کرنے یا ظلم کو دفع کرنے کے لیے کوئی جائز حیلہ اختیار کرنا: اگر کسی شخص کا کسی ایسے غریب آدمی پر قرض ہو جو زکاۃ کا مستحق ہو، اور قرض خواہ اس قرض کو اس فقیر سے ساقط کرنا چاہتا ہو تو وہ اس کی زکاۃ میں سے کاٹ سکتا ہے۔ حالانکہ فقہی قواعد اس سے مانع ہیں کیونکہ زکاۃ نکالتے وقت زکاۃ کی نیت کرنا ضروری ہے۔ اس صورت میں نہ زکاۃ نکالنا ہے اور نہ نیت ہے۔ صرف یہ قصد کرنا کہ قرض کی مقدار کے برابر زکاۃ کی رقم اس فقیر کو دی پھر مقروض سے وہ رقم لے لی۔ اس حیلے سے یہ قرض وصول ہو سکتا ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کو کچھ مال مضاربت پر دیتا ہے لیکن اس مضاربت سے اس کو خیانت اور مال کے تلف کرنے اور دھوکے کا ڈر ہے۔ اس مضاربت کی صورت میں اس مضارب کی بات مانی ہو گی کیونکہ وہ امین ہے اور امین ضامن نہیں ہوتا۔ اب یا تو وہ مضاربت نہ کرے کہ اس میں اس کا نقصان ہے، اگر مضاربت کرتا ہے تو مال کا ضیاع ہے۔ اس لیے وہ اپنے مال کی حفاظت کے لیے یہ حیلہ نکالتا ہے کہ وہ مال اس کو قرض دے دیتا ہے اور اس میں سے ایک درہم میں وہ شریک ہو جاتا ہے اس شرط پر کہ دونوں کام کریں گے اور نفع میں حصہ دار ہوں گے۔ اس صورت میں کام کرنے والا شخص مال کو تلف کرنے کی صورت میں ضامن ہو گا، کیونکہ اس نے اس کو قرض دیا تھا، خواہ دونوں کام کریں یا ان میں سے ایک۔

ان دونوں صورتوں میں اپنا حق وصول کرنا ہے یا حق کو محفوظ کرنا ہے۔ ان میں کسی کے حق کو ساقط کرنے یا کسی واجب کو باطل کرنا مقصود نہیں ہے۔ اس لیے کہ جو ذریعہ اختیار کیا ہے وہ شرعاً جائز ہے۔ اس لیے اس

حیلے کی اجازت ہے۔ اگرچہ شاطبی کی حیلہ کی تعریف میں یہ صورتیں نہیں آتیں لیکن ابن قیم نے اس قسم کی صورتوں کو بھی حیلے میں داخل کیا ہے۔

اب ہم وہ مثالیں دیتے ہیں جن میں دفع یا ظلم یا حق وصول کرنے کے لیے غیر شرعی حیلہ اختیار کیا گیا ہو۔ شاطبی کے نزدیک یہ فعل بھی حیلہ میں داخل نہیں ہے۔

ایک شخص کا دوسرے شخص پر قرض ہے لیکن اس کے پاس کوئی ثبوت موجود نہیں ہے۔ مقروض قرض سے منکر ہے۔ اس مقروض نے اپنی چیز اس قرض دینے والے کے پاس امانت بھی رکھوائی تھی۔ اس کی قیمت اس قرض کی رقم کے برابر ہے۔ اگر مقروض اپنی امانت واپس مانگے اور قرض دینے والا اپنا قرض وصول کرنے کے لیے اس امانت کو نہ دے تو یہ ایک حیلہ ہے، حالانکہ امانت کا لوٹانا ضروری ہے۔ یہاں صاحب حق نے جو حیلہ اختیار کیا ہے اس کی شرعاً اجازت نہیں ہے کیونکہ جھوٹ بولنا اور کسی کے حق کا انکار کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔

ایک عورت کا اپنے خاوند پر قرض ہے۔ لیکن اس قرض کا اس کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے۔ خاوند جب اپنی بیوی کو طلاق دیتا ہے تو وہ اپنے قرض کا مطالبہ کرتی ہے لیکن وہ اس قرض کا انکار کر دیتا ہے اور اس کو ادا نہیں کرتا۔ اپنا حق وصول کرنے کے لیے وہ عورت یہ حیلہ کرتی ہے کہ جھوٹ بول کر عدت کی مدت طویل کر دیتی ہے اور خاوند سے کہتی ہے کہ اس کی عدت ابھی ختم نہیں ہوئی تاکہ خاوند کے گھر رہ کر وہ اپنے قرض کی مقدار کے برابر رقم وصول کر لے۔ اس مثال میں بھی مقصد تو جائز ہے لیکن جو ذریعہ اختیار کیا گیا یعنی جھوٹ وہ ناجائز ہے۔ امام ابن القیم نے اس کو بھی حیلے میں داخل کیا ہے۔ ان کے نزدیک وسیلے وذریعے کی حد تک وہ گناہ گار ہو گا، مقصود میں نہیں۔ وہ اس کی تائید میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں: "جو تمہارے پاس امانت رکھے اس کو امانت واپس کر دو، جو تمہارے ساتھ خیانت کرے اس کے ساتھ خیانت مت کرو۔"* حیلہ کے بارے میں احناف کے ہاں اس قسم کی مثالیں ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کی اجازت دیتے ہیں۔

حیلہ کی ممانعت سے شارع کا مقصود اور اس کے دلائل

شاطبیؒ نے حیلہ کے باطل ہونے کی بنیاد اصول کلیہ اور قواعد قطعیہ پر رکھی ہے۔ اس کے بعد تفصیل سے اس بات کو واضح کیا ہے کہ شرعی احکام ایسے فعل سے جو شرعاً ناجائز ہو باطل کرنا خود شرعاً باطل ہے۔ اس کے متعلق مندرجہ ذیل نکات پر ہم گفتگو کریں گے۔

* تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: إعلام الموقعین ۲: ۳۴

اول: حیلہ کرنے والے کا مقصد شارع کے مقصد کی مخالفت ہے۔

دوم: جائز فعل کے ذریعے حیلہ کرنا ایسے مفسدہ میں داخل ہے جس میں مآل اور نتیجے کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

سوم: ایسا حیلہ ناجائز ہے جس کا مقصد اس حکم کو ساقط کرنا ہو جو کسی سبب پر قائم ہے اور اس کا ساقط کرنا کسی شرط کے لگانے یا اس کے چھوڑنے سے ہو۔

چہارم: جس عقد کو حیلے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اس میں ارادہ معدوم ہوتا ہے۔

پنجم: حیلہ میں شرط عقد کے مقتضی کے منافی ہوتی ہے۔

ششم: شرعی نصوص کے استقرا سے حیلہ کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

اب ہم ان نکات پر تفصیل سے روشنی ڈالیں گے۔

اول: حیلہ کرنے والے کا مقصد شارع کے مقصد کی مخالفت ہوتا ہے

شاطبیؒ نے حیلے کے باطل ہونے کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ حیلہ کرنے والے کا مقصد شارع کے مقصد کے منافی ہوتا ہے، اس لیے اس کا عمل باطل ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ کسی عمل میں مکلف کا مقصد شارع کے مقصد کے موافق ہونا چاہیے۔ جو شخص احکام شریعت میں وہ چیز تلاش کرے جس کے لیے وہ احکام نہیں دیے گئے تو وہ شریعت کی مخالفت کرتا ہے۔ جو شخص شریعت کا مخالف ہو تو اس کی مخالفت میں اس کا عمل بھی باطل ہوگا۔ امام شاطبیؒ نے اپنے اس نظریے کی تائید میں دلائل پیش کیے ہیں کہ شارع کے مقصد کی مخالفت عمل کو باطل کر دیتی ہے۔*

حیلہ کرنے والے کا مقصد شریعت کی مخالفت ہوتی ہے، یہ اس کے عمل سے ظاہر ہے۔ ایک عورت کو تین طلاقیں ہو چکی ہیں اس کا شوہر اس سے دوبارہ نکاح کرنا چاہتا ہے، اس مقصد کے لیے وہ اس کی شادی دوسرے شخص سے کر دیتا ہے تاکہ اس سے طلاق حاصل کر کے وہ دوبارہ اسی سے نکاح کر سکے۔ اب غور کیجیے کہ اس دوسرے شخص سے نکاح کا کیا مطلب ہے۔ شریعت نے جو نکاح کا مقصد متعین کیا ہے یہ اس کے منافی ہے۔ شریعت میں شادی کا مقصد افزائش نسل ہے۔ ایک نئے خاندان کو وجود بخشنا ہے، مل جل کر رہنا ہے، آپس میں میل ملاپ اور محبت بڑھانا اور اسی قسم کے دوسرے مصالح ہیں جو اسی صورت میں حاصل ہو سکتے ہیں جب شادی کا مقصد دائمی ازدواجی رشتہ ہو، وقتی و عارضی شادی نہ ہو۔ شادی سے شارع کا مقصود کسی دوسرے شخص کے لیے عورت کو حلال کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ

---

* شاطبی، الموافقات ۲: ۲۲۱

توشادی کی حکمت اوراس کے مصالح کے منافی ہے۔اس کی دلیل یہ ہے کہ جمہور فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شادی کے وقت صراحت سے اس شرط کا ذکر کیا جائے کہ یہ شادی اس عورت کو اپنے خاوند کے لیے حلال کرنے کی غرض سے کی جارہی ہے تو ایسا نکاح باطل ہے کیونکہ یہ شرط عقد کے مقتضا کے منافی ہے۔

اسی طرح عقد بیع سے شارع کا مقصد یہ ہے کہ فروخت کرنے والے کی ضرورت قیمت لے کر پوری ہو اور خریدنے والے کی حاجت سودے سے پوری ہو۔ حیلہ کرنے والا ایک سو درہم ایک معین مدت کے لیے قرض دیتا ہے تاکہ اس سے دو سو حاصل کرے اور اس سودے کو اس کا واسطہ بناتا ہے اور ان دونوں میں سے کسی کا بھی وہ مقصد نہیں ہے جو شارع نے عقد بیع کے لیے متعین کیا ہے۔ یہ حیلہ کرنے والا شارع کے احکام کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ اسی طرح جو شخص زکاۃ سے بچنے کے لیے اپنا مال ہبہ کرتا ہے اس کے پیش نظر بھی وہ مقصد نہیں ہوتا جو شارع نے ہبہ کے لیے متعین کیا ہے۔ یعنی صلہ رحمی کرنا اور دوسرے کی ضرورت کو پورا کرنا۔ اس کا مقصد تو محض زکاۃ سے بچنا ہے تاکہ سال گزرنے کے بعد وہ اپنا ہبہ کیا ہوا مال واپس لے لے۔

دوم: حیلہ کرنے والے کے فعل کا نتیجہ مفسدہ ہوتا ہے

شاطبیؒ نے اس بات پر قطعی دلائل قائم کیے ہیں کہ افعال کے انجام اور نتیجے کا لحاظ کرنا ہی شریعت میں مقصود و معتبر ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مجتہد کسی فعل کی اجازت دیتا ہے یا اس کی ممانعت کرتا ہے، تو وہ یہ حکم اس فعل کے نتیجے اور انجام کے اعتبار سے لگاتا ہے۔ مجتہد نے اگر کسی فعل کی اجازت دی ہے تو اس سے اس کا مقصد کسی مصلحت کا حصول ہے۔ مجتہد نے اگر منع کیا ہے تو اس سے کسی مفسدہ کو دور کرنا مقصود ہے، کیونکہ اگر یہ حکم نہ لگایا جائے تو اس سے کسی ایک بڑی مصلحت کے فوت ہونے یا اس سے بڑی ایک خرابی لاحق ہونے کا امکان ہے۔ اسی طرح بعض اوقات کسی ناجائز فعل کو جس سے کوئی خرابی پیدا ہوتی ہو یا مصلحت فوت ہوتی ہو اس لیے جائز کر دیا جاتا ہے کہ اس کے ذریعے اس کے مساوی یا اس سے بڑی خرابی کو دور کرنا یا مصلحت کا حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔

اس قاعدے کا اطلاق حیلے پر ہوتا ہے۔ حیلہ کرنے والا ایسے فعل کو اختیار کرتا ہے جو ظاہر میں کسی مصلحت کے حصول کے لیے جائز ہوتا ہے لیکن حیلہ کرنے والے کا اس سے مقصد وہ مصلحت حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ایک مفسدہ کو حاصل کرنا چاہتا ہے جو حرام ہے۔ جیسے زکاۃ سے بچنے کے لیے جو شخص آخر سال میں اپنا مال ہبہ کر دیتا ہے۔ ہبہ کرنا شریعت میں اصولی طور پر جائز ہے اگر وہ ہبہ کے بغیر زکاۃ ادا نہ کرتا تو یہ ناجائز ہوتا کیونکہ ان دونوں کی کوئی ظاہری مصلحت ہے یا خرابی ہے۔ جب اس مقصد کے لیے وہ ان دونوں کو اکٹھا کرتا ہے تو ہبہ کا مآل یا نتیجہ زکاۃ کو روکنا ہی نکلتا ہے اور یہ ایک خرابی (مفسدہ) ہے۔

سوم: ایسے حیلے کا ناجائز ہونا جس کا مقصد اس حکم کو ساقط کرنا ہو جو کسی سبب پر قائم ہو اور اس کا ساقط کرنا کسی شرط کے لگانے یا اس کو چھوڑنے سے ہو۔

اگر سبب کا عمل کسی شرط کے پورا کرنے یا اس کے چھوڑنے پر موقوف ہو اور مکلّف وہ کام کرے جس سے یہ شرط پوری ہوتی ہو یا اس فعل سے وہ شرط فوت ہو جاتی ہو اور اس فعل سے اس کا مقصد شرعی مصلحت کا حصول ہو تو اس شرط کے پورا کرنے سے اس کا اثر یعنی حکم مرتب ہو گا۔ اگر مکلّف اس شرط کو بحیثیت شرط کے پورا کرے یا چھوڑ دے اور اس سے اس کا مقصد شرعی مصلحت کا حصول نہ ہو، بلکہ اس سبب سے جو حکم مرتب ہوتا ہے اس کو ساقط کرنا ہو تو یہ عمل درست نہیں ہے اور اس کی یہ کوشش باطل ہے۔

جب نصاب پورا ہو جائے تو یہ زکاۃ کے واجب ہونے کا سبب ہے لیکن یہ واجب ہونا اس شرط پر موقوف ہے کہ پورا سال وہ نصاب باقی رہے اور اس پر سال گزر جائے۔ اگر مکلّف اپنی کسی ضرورت سے سال گزارنے سے پہلے اس نصاب کو خرچ کر دیتا ہے یا اپنی کسی ضرورت کے لیے اس کو باقی رکھتا ہے تو وہ احکام جو کسی سبب سے مرتب ہوتے ہیں تو وہ اس شرط کے پورا ہونے یا نہ ہونے پر مبنی ہوتے ہیں۔ اگر وہ اس حیثیت سے خرچ کرتا ہے کہ یہ نصاب وجوب زکاۃ کے لیے شرط ہے، اور اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ سبب ہی موجود نہ ہو جس سے زکاۃ واجب ہوتی ہے تو اس کا یہ عمل صحیح نہیں ہے۔

شاطبیؒ نے اس بات کے حق میں قطعی دلائل پیش کیے ہیں کہ کسی ایسے حکم کو باطل کرنے کے مقصد سے جو سبب پر قائم ہو ایسا کوئی کام کرنا جس سے اس کی یہ شرط پوری ہوتی ہو یا مفقود ہوتی ہو، درست نہیں ہے اور یہی سعی باطل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جو چیز حصول مصلحت یا دفع مفسدہ کے لیے کسی حکم کا سبب ہے مکلّف کا یہ فعل اس کو عبث و بے فائدہ بنا دیتا ہے۔ اس کی نہ کوئی حکمت باقی رہتی ہے نہ منفعت۔ نیز یہ شارع کے مقصد کے منافی ہے، اس حیثیت سے کہ جب کوئی چیز کسی حکم کا سبب بن گئی اور وہ سبب وجود میں آ گیا تو سبب کے وجود کا تقاضا یہ ہے کہ مسبب یعنی حکم بھی وجود میں آئے لیکن حکم کا وجود ایک شرط کے پورا ہونے پر موقوف ہے جس سے اس سبب کی تکمیل ہوتی ہے۔ اب یہ مکلّف کسی ایک کام کا ارتکاب کرتا ہے، یا اس کو چھوڑ دیتا ہے کہ وہ حکم وجود میں نہ آئے اور شارع نے اس حکم کے لیے جو سبب مقرر کیا ہے اس کا مقصد اس کی مخالفت کرنا ہے یعنی سبب ہی کو ختم کر دینا ہے تاکہ حکم ہی وجود میں نہ آ سکے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ شارع کی مخالفت باطل ہے اس لیے یہ عمل بھی باطل ہے۔ *

---

* ایضاً

چہارم: جس عقد کو حیلے کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اس میں ارادے کا معدوم ہونا

عقد کا رکن متعاقدین کی باہمی رضامندی ہے۔ ارادہ ایک باطنی چیز ہے جس کا علم نہیں ہو سکتا، اس لیے شارع نے صیغہ (الفاظ) کو رضامندی کے قائم مقام بنایا ہے۔ تاہم اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ عقد کرنے والے کا مقصد اس صیغے (الفاظ) سے وہ نہیں تھا جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے تو اس صورت میں عقد میں رضامندی کو معدوم سمجھا جائے گا۔ رضامندی کو اس عقد میں اس لیے معدوم سمجھا جائے گا کہ صیغہ (الفاظ) اسی وقت عقد کے نتائج مرتب ہونے کا سبب ہوتا ہے جب عقد کرنے والا اس سے کوئی معنیٰ مراد نہ لے جو صیغہ کے حقیقی مقصد اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کے منافی ہو۔

زکاۃ سے بچنے کے لیے ہبہ کرنے والے شخص کی اس عقد میں رضامندی شامل نہیں ہوتی جو اس نے ہبہ کی صورت میں دوسرے شخص کے ساتھ کیا ہے کیونکہ صیغے سے اس کی وہ مراد نہیں تھی جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے۔ لفظ ہبہ کا مقصد یہ ہے کہ ہبہ کرنے والا دوسرے شخص کو بطور احسان اور مہربانی کے اپنے مال کے کچھ حصے کا مالک بنا دیتا ہے۔ جو شخص نصاب زکاۃ کو ہبہ کر رہا ہے اس کا اس لفظ سے وہ مقصد نہیں ہے جس کو اس کے لیے وضع کیا گیا ہے بلکہ وہ تو زکاۃ ادا کرنے سے بچنا چاہتا ہے۔ شریعت نے لفظ ہبہ کو زکاۃ ادا کرنے سے بچنے کے لیے نہیں وضع کیا۔ اسی طرح لفظ نکاح اس عورت کو اپنے خاوند کے لیے حلال کرنے کے لیے بھی وضع نہیں کیا گیا جس کو تین طلاقیں ہو چکی ہوں۔ ہبہ کی صورت میں دائمی طور پر اس شخص کو مالک بنانا مقصود ہے جس کو مال دیا ہے تاکہ جو مال ایک وقت میں اس شخص کو دے دیا وہ ہمیشہ اس کے پاس رہے۔ زکاۃ کا وقت گزرنے کے بعد اس سے واپس لینے کی نیت نہ ہو۔

یہ بات صحیح ہے کہ ہزل یعنی ہنسی مذاق میں بعض معاہدے (عقود) درست ہوتے ہیں لیکن ہزل کرنے والے اور حیلہ کرنے والے شخص کے درمیان فرق ہے۔ ہزل کرنے والا جو لفظ یا صیغہ استعمال کرتا ہے اس سے مراد وہ معنیٰ ہوتے ہیں جو اس کے مخالف یا منافی ہوں جن کے لیے اس لفظ کو شریعت نے وضع کیا ہے، وہ حکمی طور پر اس لفظ کے وہی معنیٰ مراد لیتا ہے جن کے لیے شریعت نے اس کو وضع کیا ہے، اگرچہ حقیقت میں اس لفظ سے وہ یہ معنیٰ مراد نہیں لیتا، لیکن حیلہ کرنے والا شخص اس سے مختلف ہے۔ وہ اس لفظ کے مخالف معنیٰ مراد لیتا ہے اس لیے اس کے حق میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ حکمی طور پر وہ اس لفظ سے وہی معنیٰ مراد لیتا ہے جس کے لیے شریعت نے اس کو وضع کیا ہے۔

ہزل کرنے والا شخص ایک ایسے سبب کو استعمال کرتا ہے جس سے اس کو اس بات سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی کہ اس سے کوئی نتائج مرتب ہوں، نتائج کا مرتب کرنا اس کا نہیں شارع کا کام ہے۔ حیلہ کرنے والا شخص اول تو اس مقصد سے کسی سبب کو استعمال ہی نہیں کرتا یا استعمال بھی کرتا ہے تو یہ سمجھ کر کہ یہ سبب ہی نہیں ہے۔ مثلاً ہزل کرنے والا نکاح کا لفظ یہ سمجھ کر استعمال کرتا ہے کہ یہ نکاح کا سبب ہی نہیں ہے لیکن حیلہ کرنے والے کا معاملہ یہ نہیں ہے۔ وہ تو نکاح اس کے نتائج مرتب ہونے کے لیے کرتا ہے تاکہ نکاح سے وہ عورت اپنے سابق خاوند کے لیے حلال ہو جائے۔

پنجم: حیلہ اس لیے باطل ہے کہ یہ ایسی شرط پر مبنی ہوتا ہے جو تقاضاے عقد کے منافی ہوتی ہے

تمام فقہا کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر فریقین کسی عقد میں ایسی شرط لگائیں جو عقد کے تقاضا کے منافی ہو یا شرعاً جائز نہ ہو تو ایسی شرط حرام ہے اور عقد باطل ہے۔ مالکی اور حنبلی فقہا کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر عقد کے فریقین اس شرط پر متفق ہوں اور اس بات پر بھی متفق ہوں کہ اگر وہ اس شرط کو ظاہر کر دیں تو عقد باطل ہو جائے گا تو اس صورت میں اگر ان کا یہ مقصد ظاہر ہو جائے اور شرعی طریقوں میں سے اس طریقے سے ثابت کرنے کی ان کی یہ نیت بھی معلوم ہو جائے تو اس عقد کے باطل ہونے کا حکم لگایا جائے گا جبکہ شافعی اور حنفی فقہا یہ کہتے ہیں کہ جب عقد کے انعقاد کے بعد ان کا اتفاق ظاہر ہو جائے تو عقد باطل نہیں ہو گا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان کا اعتماد ظاہر پر ہے۔

ششم: شرعی نصوص کے تتبع سے حیلہ کی ممانعت

ایسی نصوص موجود ہیں جو مجموعی طور پر شریعت میں حیلے کو ناجائز بتاتی ہیں۔ ہم یہاں صرف چند نصوص پر اکتفا کرتے ہیں کیونکہ تمام نصوص کا احاطہ ممکن نہیں۔

۱۔ قرآن مجید میں کچھ نصوص منافقین اور ریاکاروں کی مذمت اور برائی میں وارد ہوئی ہیں۔ [البقرۃ ۲: ۷، ۲۰، ۲۶۴] انفاق اور ریا سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی بات کہیں یا ایسا عمل کریں جس کا شارع کے نزدیک کوئی معین مقصد ہو اور ان کا مقصد اسی مقصد کے مخالف ہو۔ ایک منافق کلمہ شہادت پڑھتا ہے لیکن اس سے اس کا مقصد ظاہر و باطن میں اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکنا نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کا مقصد اپنی جان اور مال کی حفاظت ہوتا ہے۔ منافق کا عبادت سے مقصد اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ نہیں ہوتی اور نہ آخرت میں ثواب حاصل کرنا ہوتا ہے، بلکہ اس سے اس کا مقصد مخلوق خدا کی رضامندی اور تعظیم ہوتا ہے یا اسی طرح دنیاے فانی کی لذتیں اور اس کا ختم ہونے والا سامان حاصل کرنا ہوتا ہے۔

۲۔ قرآن مجید میں ایک باغ والوں کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ ان لوگوں نے یہ قسم کھائی کہ رات کے وقت وہ پھل توڑیں گے تاکہ غریبوں کو ان کے حق سے محروم کر دیں۔ ان کی شریعت میں یہ تھا کہ پھل توڑتے وقت جو فقرا اور مساکین وہاں موجود ہوں ان کا بھی ان پھلوں میں حق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ان کو اس کی سزا یہ دی کہ ان کا سب مال و جائیداد تباہ کر دیا اور آخرت کی سزا تو اس سے بھی سخت ہوگی۔ حیلہ سازی اور شارع کے مقصد کی مخالفت ان کے عمل میں بالکل ظاہر ہے۔ اس لیے کہ فقرا کی عدم موجودگی میں پھل توڑنے میں ان کی کوئی ایسی مصلحت معین نہ تھی جو شارع کے نزدیک درست ہوتی۔ ان کا مقصد فقرا کو ان کے حقوق سے محروم کرنا تھا۔[القلم ۶۸: ۱۷-۳۳]

۳۔ قرآن میں اصحاب سبت (ہفتے والوں) کا واقعہ مذکور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر بروز ہفتہ شکار حرام کر دیا تھا۔ انہوں نے یہ حیلہ کیا کہ بڑے بڑے حوض کھودے اور ان کو نالیوں کے ذریعے سمندر سے ملا دیا کہ ہفتے کے دن ان میں مچھلیاں آجائیں۔ پھر وہ ان مچھلیوں کو ان حوضوں میں بند کر دیتے۔ اس کے بعد وہ ان مچھلیوں کو ان دنوں میں شکار کر لیتے جن میں ان کو شکار کی اجازت ہوتی۔ اس پر ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ عذاب دیا گیا کہ ان کے چہرے مسخ کر دیے گئے اور ان کے لیے یہ بدترین سزا تھی۔[الاعراف ۷: ۱۶۸-۱۶۲] ان کے اس فعل میں حیلہ سازی واضح ہے کیونکہ حوض بنانے سے ان کا کوئی شرعی مقصد نہ تھا، بلکہ اس حیلے سے ایک ممنوع فعل کا ارتکاب تھا۔

۴۔ عورت کو طلاق دینے کے بعد اس نیت سے بار بار رجوع کرنا کہ اس کو تکلیف واذیت پہنچے، قرآن مجید میں اس فعل کی ممانعت ہے۔[البقرۃ ۲: ۲۳۱] دور جاہلیت میں شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیتا اور جب اس کی عدت ختم ہونے لگتی تو پھر رجوع کر لیتا۔ اسی طرح دوبارہ اس کو طلاق دیتا اور جب اس کی عدت ختم ہونے لگتی پھر رجوع کر لیتا، پھر اس کو طلاق دے دیتا اور جب اس کی عدت ختم ہونے لگتی تو پھر رجوع کر لیتا۔ اسی طرح وہ بار بار کرتا اور اس سے اس کا مقصد اس کو نقصان پہنچانا ہوتا۔ اس کے فعل میں بھی حیلہ سازی ظاہر ہے۔ رجوع کرنے کی اجازت تو اس لیے دی گئی ہے کہ دائمی طور پر وہ آپس میں دستور کے مطابق مل جل کر رہیں اور زوجین کے درمیان محبت لوٹ آئے لیکن رجعت سے اس کا یہ مقصد نہیں بلکہ اس کو تکلیف پہنچانا ہوتا تھا۔ اس لیے اس کا مقصود شارع کے مقصد کے مخالف ہوا۔ اس کا یہ فعل اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے نہ تھا جس کے حصول کے لیے رجعت کا حکم دیا گیا ہے۔ شریعت میں رجعت کی ایک مصلحت ہے، اس حیلہ کرنے والے شخص کا مقصد اس مصلحت کے مخالف تھا۔

۵۔ قرآن مجید میں وصیت کرنے کے بارے میں یہ شرط عائد کی گئی ہے کہ وصیت کا مقصد دوسرے ورثا کو ضرر پہنچانا نہ ہو[النساء ۴: ۱۲] وہ اس طرح کہ کوئی شخص تہائی مال سے زیادہ وصیت کر دے تاکہ دوسرا وارث محروم رہے۔ وصیت کا حق ایک خاص مصلحت کے لیے دیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان سے دنیا میں جو نیک کام رہ گئے

ہوں ان کا تدارک ہو جائے۔ یہ اس طرح حاصل ہو سکتا ہے کہ مال میں اس شخص کے حق میں وصیت کر دی جائے جو وارث نہ ہو۔ اگر وصیت کا مقصد اس کے علاوہ ہو تو شارع نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ یہ وارثوں کو نقصان پہنچانا ہے۔ اس مثال اور سابق مثالوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ شارع نے نقصان پہنچانے کے قصد کا ایک قرینہ مقرر کیا ہے جو اس کے عکس کا اثبات قبول نہیں کرتا۔ وہ قرینہ یہ ہے کہ یہ وصیت تہائی مال سے زیادہ نہ ہو یا کسی وارث کے حق میں نہ ہو۔ نص شرعی کے لحاظ سے یہ نقصان پہنچانا ہے، چاہے وصیت کرنے والے کی نیت کسی کو نقصان پہنچانے کی نہ ہو، یہ نقصان کا باعث ہے۔

حیلہ کی ممانعت سے متعلق احادیث

۱۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زکاۃ سے بچنے کے لیے متفرق جانوروں کو اکٹھا کرنے اور اکٹھے جانوروں کو الگ کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اصولی طور پر اگر دو شخص جو جانوروں میں شریک ہوں اکٹھے جانوروں کو الگ الگ کرنا چاہیں اور متفرق جانوروں کو اکٹھے کرنا چاہیں تو یہ کر سکتے ہیں، شرعاً اس کی کوئی ممانعت نہیں۔ یہ کام ممنوع اور باطل اس وقت قرار پاتا ہے جب اس سے مقصود زکاۃ سے بچنا ہو یا زکاۃ سے رقم کم کرنا کیونکہ جو چیز شارع کے مقصد کے خلاف ہو وہ حرام اور باطل ہے اس کا کوئی اثر نہیں۔

۲۔ حدیث میں وارد ہے کہ مسلمان یہودیوں کے افعال کی نقل سے بچیں۔ انہوں نے اللہ کی طرف سے حرام کیے ہوئے کاموں کو معمولی حیلوں سے اپنے لیے حلال کر لیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام کی تھی، اس کو وہ زیب و زینت کے کاموں میں استعمال کرتے تھے اس کو فروخت کرتے اور اس کی قیمت سے حاصل شدہ رقم کو اپنے کام میں لاتے۔ اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کے اس فعل کے سبب پر لعنت فرمائی۔ اس کا سبب یہ تھا کہ چربی کی ممانعت کا مقصد اس کے ہر قسم کے نفع سے بچنا تھا، یعنی ان کے لیے چربی کا کسی قسم کا استعمال اور اس سے نفع حاصل کرنا ناجائز تھا۔ چربی سے نفع اٹھانے میں اس کی قیمت بھی شامل تھی، اس مقصد سے انہوں نے غفلت برتی اور ظاہر نص کا اعتبار کیا۔ یعنی وہ اس کو اپنے کھانے میں استعمال نہیں کرتے تھے۔ شارع نے جب ایک خصوصی مصلحت کے لیے چربی کی ممانعت نہیں کی تھی تو انہیں چربی کے ہر قسم کے منافع سے پرہیز کرنا چاہیے تھا لیکن ان کا مقصد تو مال کا حصول تھا جو ان کا مقدس معبود ہے۔ چربی کو ترک کر کے اور اس سے استفادہ نہ کر کے ان کے دل کیسے خوش ہوتے؟ *

* ایضاً ۲: ۲۷۸

۳۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مندرجہ ذیل کام کرنے والوں پر لعنت فرمائی ہے: تین طلاق کے بعد حلالہ کے ذریعے دوسرے کی مطلقہ بیوی کو اس کے لیے حلال کرنے والے پر، رشوت دینے اور رشوت لینے والے پر، قرض دینے والے شخص کو ہدیہ دینے پر، حکام کے خیانت کرنے اور اپنے عہدوں سے ناجائز فائدے اٹھانے پر، کوئی چیز فروخت کر کے اس سے ادھار لینے پر۔ * ان تمام کاموں میں شارع کے مقصد کی مخالفت واضح ہے۔ حلالہ کرنے والے کا مقصد کسی شوہر کی مطلقہ بیوی کو اس کے لیے حلال کرنا ہے۔ یہ شارع کے مقصد کے موافق نہیں کیونکہ نکاح کا مقصد زوجین کے درمیان دائمی رشتہ داری اور ہمیشہ ساتھ رہنا ہے۔ رشوت دینے اور لینے میں حاکم یا امیر کے خیانت کرنے میں اور قرض دینے والے کو ہدیہ دینے میں سے ہر ایک مقصد شرعی و جائز طریقے سے مال دینا نہیں ہوتا، کیونکہ ہدیہ و صدقہ کا مقصد کسی کی دل جوئی کرنا ہے یا محتاج و ضرورت مند کی حاجت اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے پورا کرنا ہوتا ہے۔ رشوت لینے والے کا مقصد رشوت دینے والے کی ذمہ داری کو فاسد کرنا اور اس کو بلا استحقاق حق دلانا ہوتا ہے۔ حکام کی خیانت میں بھی یہی مقصد کارفرما ہوتا ہے جو قرض لینے والا اپنے قرض دینے والے کو ہدیہ دیتا ہے۔ اس کا مقصد اس کے ساتھ صلہ رحمی اور نیکی کرنا نہیں ہوتا بلکہ اس نے جو قرض لیا ہے اس پر وہ اس کو فائدہ پہنچانا چاہتا ہے۔

حیلہ کا حکم

غیر شرعی حیلہ اور حیلہ کرنے والے کے ناجائز فعل کے بارے میں شاطبی لکھتے ہیں: جو معاملہ مذکورہ بالا مقصد کے حصول کے لیے کیا جائے وہ غیر شرعی ہے۔ اگر ظاہری و باطنی طور پر یہ کام شریعت کے موافق ہو تو اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اگر ظاہر میں شرعی احکام کے موافق ہو اور مصلحت کے مخالف ہو تو وہ فعل شرعاً صحیح نہیں ہے، اس لیے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ جس فعل کو حیلہ بنایا گیا ہے وہ باطن میں اللہ تعالیٰ اور حیلہ کرنے والے کے درمیان غیر شرعی ہے، اس لیے جائز نہیں ہے اور دنیا کے احکام میں بھی اس پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جب ایسے دلائل موجود ہوں جو حیلہ کرنے والے کے ناجائز مقصد اور غیر شرعی محرک کو بتلائیں۔

اس بنا پر سال پورا ہونے سے پہلے زکاۃ سے بچنے کے لیے اپنے مال کا ہبہ کرنے والے کا ہبہ حرام ہے۔ اگر خود اس کے اقرار یا قرائن سے یہ ثابت ہو تو باطل ہے، کیونکہ اس نے اپنا یہ نصاب اس فرض سے بچنے کے لیے ہبہ کیا

* الموافقات ۲: ۳۸۵-۳۳۰

تھا۔ اسی طرح بیوی کو حلال کرنے کی نیت سے نکاح کرنا اس دوسرے نکاح کرنے والے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان حرام ہے۔ اگر اس کا یہ مقصد ثابت ہو جائے اور اس کی یہ نیت ظاہر ہو جائے تو یہ نکاح باطل ہے۔

یہ اختلاف مادی اور ذاتی نظریہ رکھنے والوں کے درمیان ہے۔ مالکی اور حنبلی فقہا اس فعل کو باطل سمجھتے ہیں جس کے متعلق ایسے دلائل موجود ہوں کہ اس نے یہ فعل کسی ناجائز مقصد اور غیر شرعی نیت سے کیا تھا۔ شافعی اور حنفی فقہا اس فریق کے ساتھ اس بات پر تو متفق ہیں کہ ایسا قصد یا ایسی نیت جو حقوق باطل کرنے کے لیے ہو یا فرائض ساقط کرنے کے لیے ہو وہ حرام ہے۔ ان کے نزدیک وہ عقد یا تصرف باطل نہیں ہے، بلکہ اس کا اثر مرتب ہوگا اور شرعی وظاہری طور پر اس کو صحیح سمجھا جائے گا، چاہے فاعل کا یہ ناجائز قصد اور حرام نیت ثابت بھی ہو جائے، جب تک کہ عقد کرنے والا اس قصد یا نیت کو خود عقد میں ظاہر نہ کرے، اس حیثیت سے کہ یہ نیت اس کے صُلب تصرف میں داخل ہو اور اس عقد یا تصرف سے اس کو تعبیر کرتا ہو۔ *

حیلے کو جائز سمجھنے والوں کے دلائل

۱۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کو ان کے بھائی کو اپنے پاس روکنے کے لیے ایک حیلہ سکھایا تھا۔ ارشاد باری ہے: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ [یوسف ۱۲: ۷۶] (اسی لیے ہم نے یوسف کے لیے تدبیر کی ورنہ یوسف اپنے بھائیوں کو بادشاہ مصر کے قانون میں سے ہرگز حاصل نہ کر سکتا)۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی حضرت ایوب علیہ السلام کو ان کی قسم پوری کرنے کا حیلہ سکھایا تھا، جس سے قسم بھی پوری ہو جائے اور کوئی نقصان نہ پہنچے۔ انہوں نے یہ قسم کھائی تھی کہ وہ اپنی بیوی کو سو ضربیں لگائیں گے لیکن بعد میں ان پر یہ گراں گزرا کہ جس بیوی نے ان کے ساتھ زندگی میں اتنے احسان کیے ہوں اور خلوص سے ان کی خدمت کی ہو اس کو ماریں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان کو یہ ترکیب سکھائی کہ سو تنکوں کا ایک مٹھا بنا کر ایک ہی دفعہ مار دیں۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اس کو اس طرح فرمایا: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص ۳۸: ۴۴] (اے ایوب تُو سینکوں کا ایک مٹھا لے لے اور اس سے اپنی بیوی کو مار لے اور اپنی قسم نہ توڑ)۔ امام ابو حنیفہؒ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جو شخص ایسا کرے گا اس کی قسم پوری ہو جائے گی۔

* حسین حامد حسان، أصول الفقه، ص ۴۰۹- ۴۱۶

۳۔ حدیث میں مذکور بعض واقعات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ قبیلہ بنو ساعدہ کی ایک لونڈی زنا سے حاملہ ہوگئی۔ اس سے پوچھا گیا کہ یہ کس کا حمل ہے۔ اس نے کہا کہ یہ فلاں شخص کا ہے جو اپاہج ہے۔ اس سے بھی پوچھا گیا تو اس نے کہا کہ یہ سچ کہتی ہے۔ یہ مقدمہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش کیا گیا۔ آپ نے فرمایا کہ سو شاخوں کا ایک مٹھا بناؤ اور ایک دفعہ اس کو مار دو، چنانچہ لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ ایک شخص نے زنا کیا اور وہ اتنا بیمار تھا کہ مرنے کے قریب ہوگیا۔ نبی کریم ﷺ کو اس کے فعل کی خبر دی گئی۔ آپ نے فرمایا کہ ایک ایسی شاخ لو جس میں سو ڈالیاں ہوں اور اس سے اس کو ایک بار مارو، چنانچہ اس کو اسی طرح مارا گیا۔ بعض روایتوں میں ہے کہ وہ شخص اتنا بوڑھا تھا کہ اس کے جسم کی رگیں ابھر رہی تھیں۔

۴۔ حیلے تنگی سے نکلنے کا راستہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق۶۵: ۲] (جو اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے اس کے لیے وہ چھٹکارے کی صورت بنا ہی دیتا ہے)۔ اکثر مفسرین نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ یہ لوگوں کو تنگی سے نکلنے کا راستہ دکھاتا ہے۔

۵۔ شرعی عقود بھی ایک طرح کے حیلے ہیں۔ انسان ان کے ذریعے ان کے اغراض و مقاصد کو حاصل کرتا ہے۔ مثلاً عقد بیع انتقال ملکیت کا ایک حیلہ ہے۔ شادی عورت سے تمتع (نفع اٹھانے) کا ایک حیلہ ہے۔ اگر مقروض دیوالیہ ہو جائے تو رہن اس سے قرض وصول کرنے کا ایک حیلہ ہے اور اسی طرح دوسرے عقود ہیں۔ پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ حیلوں کی ممانعت ہے۔

منکرین حیلہ کی طرف سے ان دلائل کا رد

۱۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے اس فعل سے شریعت کا کوئی حکم باطل نہیں ہوتا اور نہ کوئی حرام کام حلال ہوتا ہے۔ یوسف علیہ السلام کا مقصد اپنے بھائی کو اپنے پاس روکنا تھا تاکہ وہ اپنے والدین اور اپنے بھائی کو اپنے پاس بلا سکیں۔ ان کا یہ فعل سب کے لیے ہی مفید اور شرعاً جائز تھا۔

۲۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا حکم ان کے ساتھ مخصوص تھا، اس کو عمومی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔ امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس کی تائید قرآن مجید کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے۔ ﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهٗ أَوَّابٌ﴾ [ص۳۸: ۴۴] (بے شک ہم نے ایوب کو بہت صبر کرنے والا پایا، وہ بہت اچھا بندہ تھا، وہ خدا کی جناب میں بہت رجوع کرنے والا تھا)۔ یہ بات عقل کے منافی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے بندے کے ساتھ جو انتہائی صابر اور رجوع کرنے والا ہو، آسانی فرمائیں اور اس کی بیوی کے ساتھ نرمی کا معاملہ کریں اور اس کی سزا ہلکی کردیں۔

تاہم یہ بات بھی واضح رہے کہ یہ حکم دوسرے مذاہب کا ہے۔ اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اسلام میں سابقہ شریعتوں کے احکام پر عمل کرنا چاہیے یا نہیں۔ حضرت ایوب علیہ السلام کی شریعت میں قسم کا کفارہ نہیں تھا، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے اس سے فرار کے لیے یہ حیلہ اختیار کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ تخفیف ورحمت کا معاملہ کیا اور اس کی انہیں تعلیم دی وہ ایسا ہی تھا جیسے اسلام میں قسم توڑنے پر کفارے کا حکم فرمایا ہے۔ ہر شریعت میں لوگوں کے مختلف احوال اور طاقت کے مطابق احکام دیے گئے ہیں۔

۳۔ حدیث میں اس قسم کے جو واقعات ملتے ہیں ان کا مقصد بھی شرعی احکام سے راہ فرار اختیار کرنے کے لیے حیلہ سازی کو جائز کرنا نہیں ہے بلکہ احکام کی تعمیل کی ترغیب ہے اور انسان کی ایسے مواقع میں راہنمائی کرنا ہے جہاں وہ سخت تنگی ومشقت میں پھنس جائے۔ یہ واقعہ ایک اپاہج شخص سے متعلق ہے جو مرنے کے قریب تھا، اتنا بوڑھا تھا کہ اس کے جسم کی رگیں نظر آرہی تھیں۔ یعنی وہ حد کو برداشت نہیں کرسکتا تھا، اس کے علاوہ بھی شریعت میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ ایک یہ ہے کہ کوئی شخص اپنا سارا مال صدقہ کرنے کی نذر مانے، وہ ایک تہائی مال صدقہ کرسکتا ہے، اس سے اس کی نذر پوری ہو جائے گی۔ اس طرح جو شخص اپنے تمام مال کی وصیت کرے تو یہ وصیت صرف ایک تہائی مال میں نافذ ہوگی کیونکہ اس میں ورثا کی مصلحت کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ فتویٰ دیا تھا کہ جو شخص اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانے وہ اس کی جگہ بکرا ذبح کرسکتا ہے۔ مریض اور بوڑھوں کو روزہ چھوڑنے اور فدیہ کی رخصت دی گئی ہے۔

۴۔ حیلہ کے قائلین کی یہ دلیل کہ حیلہ کا مقصد لوگوں کو تنگی ومشقت سے نکالنا ہے۔ ہم ان سے یہ سوال کرتے ہیں کہ اس سے ان کی مراد کیا ہے؟ کیا وہ لوگوں کو شریعت کے احکام کی مشقت سے نکالنا چاہتے ہیں؟ تو یہ سراسر فساد ہے اور شریعت کو منہدم کرنے کے مترادف ہے یا وہ اس مشقت سے نکالنا چاہتے ہیں جو تعمیل احکام میں مشقت سے زیادہ ہو؟ شارع نے خود ہی بیماری، جہالت، سفر، نقصان، بھول چوک، اکراہ اور عموم بلوی کی صورتوں میں رخصت کے احکام دیے ہیں۔ اس سلسلے میں قواعد کلیہ میں دو مشہور قاعدے ملاحظہ ہوں۔ الحرج مرفوع (تنگی ومشقت دور کرنا ضروری ہے) اور المشقة تجلب التيسير (مشقت معاملے کو آسان بنانے کی متقاضی ہوتی ہے)۔

۵۔ ان کا یہ کہنا کہ شرعی عقود بھی حیلے ہیں جن کے ذریعے انسان ان کے مقاصد تک پہنچتا ہے۔ ان کی یہ دلیل ناقابل قبول ہے۔ شرعی عقود تو حصول منفعت اور دفع ضرر کا ذریعہ ہیں۔ ہم بھی ایسے حیلے کے جواز کے قائل ہیں جو

شرعی منفعت کے حصول کا ذریعہ ہو۔ ہم ایسے حیلوں کے باطل ہونے کے قائل ہیں جن سے حرام فعل حلال ہوتے ہوں اور شرعی احکام باطل ہوتے ہوں۔ *

خلاصہ کلام

شارع نے کچھ شرعی اسباب خاص مقاصد کے لیے مقرر کیے ہیں تاکہ جب ان کو استعمال کیا جائے تو ان سے وہی مقاصد حاصل ہوں جن کے لیے ان کو بنایا گیا ہے۔ جیسے عقد بیع کا مقصد انتقال ملکیت اور خریدی ہوئی چیز سے نفع اٹھانا ہے۔ عقد نکاح کا مقصد ان منافع کا حصول ہے جو بیوی سے وابستہ ہیں۔ یہ مقاصد حیلے کے دائرے سے خارج ہیں۔

بعض معاملات شرعاً اپنی ذات کے اعتبار سے حلال ہیں، اگر ان کو ان مقاصد کے حصول کے لیے جن کے لیے ان کو بنایا گیا ہے یا کسی دوسرے جائز و حلال مقصد کو حاصل کرنے کے لیے کام میں لایا جائے تو وہ بھی جائز ہے بلکہ شرعاً مطلوب ہے۔ جیسے تکلیف دور کرنا، ظلم کو دفع کرنا وغیرہ۔ معاملات کی یہ قسم مباح ہے بلکہ قابل تعریف ہے۔ اس کے علم کو عقل وذہانت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس سے ناواقفیت کو کم عقلی و کمزوری سمجھا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [النساء۴: ۹۸] (ہاں جو مرد اور عورتیں اور بچے واقعی ایسے بے بس ہوں کہ نہ تو وہ کوئی تدبیر کر سکتے ہوں اور نہ وہ راستے سے واقف ہوں)۔

ایک مسلمان اللہ تعالیٰ سے معذوری (عجز) اور سستی (کسل) میں واقع ہونے سے پناہ مانگتا ہے، عجز یعنی معذوری کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طریقوں اور وسائل پر وہ قادر نہ ہو جن کو شریعت نے جائز کہا ہے اور کسل یعنی سستی کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کسی چیز کا ارادہ کرنے کے بعد اس کو پورا نہ کر سکے۔

جنگ خندق میں کافروں کو شکست دینے کے لیے حضرت نعیمؓ نے ایسا ہی حیلہ اختیار کیا تھا۔ اس کی کچھ اور مثالیں ملاحظہ ہوں۔ امام احمد نے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی کہ اس کا پڑوسی اس کو تکلیف پہنچاتا ہے۔ آپ نے اس کو حکم دیا کہ وہ اپنا سامان سڑک پر پھینک دے۔ لوگ اس سے سامان پھینکنے کی وجہ پوچھتے تو وہ ان سے یہ کہتا کہ وہ اپنے پڑوسی سے تنگ آگیا ہے، وہ اس کو بہت اذیت دیتا ہے۔ یہ سن کر وہ

---

* علی حسب اللہ، أصول التشریع الاسلامی، قاہرہ، ۱۹۶۲ء، ص ۲۸۶-۲۹۰

پڑوسی کو برا بھلا کہتے اور اس پر لعنت بھیجتے۔ اس کے بعد وہ پڑوسی اس کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ اپنا سامان گھر واپس رکھ دو۔ اللہ کی قسم میں اس کے بعد کبھی تمہیں تکلیف نہیں دوں گا۔

اسی طرح ایک واقعہ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے۔ ایک صاحب امام صاحب کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ فجر سے پہلے آپ مجھے کوئی ترکیب بتا دیجیے ورنہ میری بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ آپ نے دریافت کیا کہ کیا واقعہ ہے۔ اس نے کہا کہ میری بیوی نے رات کو مجھ سے بات چیت کرنا چھوڑ دیا تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ اگر فجر طلوع ہوگئی اور تو نے مجھ سے بات نہ کی تو تجھے تین طلاقیں ہیں، میں نے اپنا پورا زور لگا ڈالا اور سارے حیلے استعمال کر لیے کہ وہ کسی طرح مجھ سے بات کرے لیکن وہ بات نہیں کرتی۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا: جاؤ اور مؤذن سے کہو کہ وہ فجر سے پہلے اذان دے دے۔ جب وہ اذان سنے گی تو شاید تم سے بات کرے۔ اس طرح وہ فجر سے پہلے تم سے بات کرلے تو طلاق نہیں ہوگی۔ تم اس کے پاس جاؤ اور اذان سے پہلے بات کرنے کے لیے اس کو قسم دلاؤ۔ چنانچہ وہ صاحب گئے اس کو قسمیں دلانے لگے اور مؤذن نے اذان دے دی۔ اس نے کہا کہ فجر طلوع ہوگئی اور میری تجھ سے گلو خلاصی ہوگئی۔ اس نے کہا کہ نہیں، تو نے مجھ سے فجر سے پہلے کی بات کی ہے اور میں اپنی قسم سے نکل گیا۔[1]

ایسے معاملات جو اپنی ذات میں جائز ہوں، لیکن ان کو کوئی ناجائز و حرام مقصد حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا جائے۔ در حقیقت حیلے کی یہی قسم اختلافی ہے اس کی حرمت پر راجح دلائل موجود ہیں۔ ان کا ہم تفصیل سے اوپر ذکر چکے ہیں۔ جیسے زکاۃ سے بچنے کے لیے سال ختم ہونے سے پہلے ہی مال ہبہ کر دینا، نقد کم قیمت پر بیچنا اور ادھار زیادہ قیمت پر بیچنا یا کوئی چیز فروخت کر کے اس کو ادھار لے لینا، یہ سب ربا کی شکلیں ہیں۔ کسی عورت کو جسے تین طلاقیں ہو چکی ہوں اس کے خاوند کے لیے حلال بنانے کی غرض سے نکاح کرنا۔[2]

ایسے معاملات جو اپنی ذات میں حرام ہوں اور ان کو حرام مقصد کے لیے استعمال کیا جائے۔ اس حیلہ کے حرام ہونے میں کوئی شبہ اور کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مثلاً کوئی عورت اپنے خاوند سے گلو خلاصی کے لیے نکاح فسخ کرانے کی غرض سے مرتد ہو جائے یا اس کے بیٹے سے زنا کرے یا اس سے بات کرنے سے انکار کر دے کہ اس کے ولی نے اسے شادی کی اجازت دی تھی یا ولی گواہوں کو فاسق کہہ کر نکاح کی صحت سے انکار کرے یا کوئی خاوند اپنی بیوی کو میراث سے محروم کرنے کے لیے اپنی بیماری کے دوران یہ اقرار کرے کہ اس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں۔

۱۔ ابن قیم نے اس قسم کے جائز و مباح حیلوں کی سو سے زیادہ مثالیں نقل کی ہیں۔ ملاحظہ ہو: إعلام الموقعين ۳: ۲۵۴- ۳۷۶

۲۔ ابن قیم نے اس قسم کی بہت سے مثالیں دی ہیں۔ إعلام الموقعين ۳: ۲۲۴- ۲۴۸

ایسے حرام معاملات جن کا مقصد حق وصول کرنا ہو۔ جیسے اگر کوئی قرض لینے والا قرض کا انکار کرے تو اس سے قرض وصول کرنے کے لیے جھوٹے گواہ بنانا، یا کوئی شخص طلاق دے چکا ہو لیکن وہ اس سے انکار کرتا ہو اس پر جھوٹے گواہ بنانا یا کوئی نافرمان بیوی نفقہ لے چکی ہو اور وہ دعویٰ کرے کہ اس نے نفقہ نہیں لیا اس پر جھوٹی گواہی دلوانا، کسی شخص کا انتقال ہو چکا ہو اور گواہوں کو اس کا علم نہ ہو لیکن ان کو اس واقعہ کی حقیقت سمجھا کر ان سے گواہی دلوانا۔ کسی شخص کی امانت دوسرے کے پاس ہو اور اس کا قرض اس پر ہو اور وہ قرض کا انکار کرتا ہو تو وہ شخص امانت سے اس لیے انکار کرے تاکہ مقروض قرض کا اقرار کرلے۔

اس قسم کے حیلے ان لوگوں کے نزدیک جائز ہیں جو مسئلہ ظفر کی اجازت دیتے ہیں۔ مسئلہ ظفر کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا حق دوسرے پر ہو، لیکن وہ اپنی کمزوری کے سبب اس سے وصول نہ کر سکتا ہو، لیکن اتفاق سے اس شخص کا مال اس کے ہاتھ آجائے تو وہ اس میں سے اپنے حق کے بقدر اس کی اجازت کے بغیر مال لے سکتا ہے۔ اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ فقہا میں سے ایک فریق اس کی اجازت دیتا ہے، دوسرا نہیں۔ بہر حال اس حرام وسیلے کو استعمال کرنے والا گناہ گار ہوگا، اگرچہ اس کا مقصد درست ہو۔ اسی قسم کے مسائل کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنِ ائْتَمَنَكَ، وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ (جو تمہارے پاس امانت رکھے اس کو امانت واپس کر دو اور جو تمہارے ساتھ خیانت کرے تم اس کے ساتھ خیانت مت کرو)۔ *

---

* ابن قیم، إعلام الموقعین ۳: ۲۲؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباري ۹: ۴۰۹

باب سوم

استنباط احکام کے طریقے

اور اس کے قاعدے

۲۵۷۔ تمہید

پہلے باب میں ہم نے حکم اور اس سے متعلق اصول و قواعد کے بارے میں گفتگو کی تھی اور دوسرے باب میں احکام کے مآخذ کے بارے میں بحث کی تھی۔ اب ہم اس باب میں ماخذ سے احکام مستنبط کرنے کے طریقوں سے متعلق گفتگو کریں گے اور ان ضابطوں کے بارے میں جن سے ایک مجتہد مآخذ سے احکام مستنبط کرنے اور ان سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے راہنمائی حاصل کرتا ہے۔

ان فقہی مآخذ میں سب سے پہلے قرآن و سنت کی نصوص ہیں۔ یہ ہر استنباط کا مرجع اور ہر دلیل کی سند ہیں۔ اور چونکہ یہ نصوص عربی زبان میں وارد ہوئی ہیں اس لیے زبان کے ایسے قاعدے بھی جاننا ضروری ہیں جو ان نصوص کی تشریح و توضیح کے ساتھ مخصوص ہیں۔ علماے اصول نے عربی زبان کے اسالیب کا جائزہ لینے کے بعد ان اصول و قواعد کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور یہ الفاظ اپنے معنٰی میں کس طرح استعمال ہوتے ہیں اور معنٰی پر کس طرح دلالت کرتے ہیں۔ ان سب باتوں کی وضاحت کی ہے۔

یہ قاعدے جنہیں ہم اصولی اور لغوی قاعدے کہتے ہیں، نصوص کو سمجھنے اور ان کی مکمل تشریح کے لیے تنہا کافی نہیں ہیں۔ اس کے لیے تشریع احکام سے شارع کے عمومی مقاصد کا سمجھنا بھی ضروری ہے۔

مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ان قواعد سے بھی واقف ہو جن سے نصوص واحکام کے درمیان بظاہر تعارض کو دور کرنے کے لیے مدد لی جاتی ہے۔ اسے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تعارض کیسے دور کیا جاتا ہے اور اس کے طریقے کیا ہیں۔ اس کے لیے اس کو ناسخ و منسوخ، دلائل اور احکام کے درمیان ترجیح دینے کے قاعدوں کی پہچان ضروری ہے۔

استنباط کے طریقے اور قاعدے، اصولی اور لغوی قواعد، تشریع احکام کے عام مقاصد، دلائل کے درمیان تعارض کو رفع کرنے کی کیفیت، ایک دلیل کو دوسری پر ترجیح دینے کے اصول اور ناسخ و منسوخ کی پہچان پر قائم ہیں۔ اس اعتبار سے ہم اس بات کو تین فصلوں میں تقسیم کرتے ہیں:

اول: اصولی و لغوی قاعدے　　　　دوم: تشریع احکام کے عام مقاصد

سوم: تعارض، ترجیح اور ناسخ و منسوخ سے متعلق اصول اور قاعدے

فصل اول

اصولی و لغوی قاعدے

۲۵۸۔ تمہید

ان قواعد کا تعلق نصوص کے الفاظ سے اس اعتبار سے ہے کہ یہ الفاظ اپنے معنیٰ پر کس طرح دلالت کرتے ہیں۔ ان قواعد کا احاطہ کرنے کے لیے لفظ کی معنی کے لحاظ سے قسموں اور ہر قسم کی ذیلی تقسیم کے بارے میں واقفیت ضروری ہے۔ علمائے اصول کے نزدیک لفظ کو اس کے معنی اور اس کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے چار قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

پہلی قسم: یہ قسم لفظ کو معنیٰ کے لیے وضع کرنے (بنانے) کے اعتبار سے ہے۔ اس لحاظ سے لفظ یا خاص ہو گا، یا عام، یا مشترک۔

دوسری قسم: یہ قسم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے کہ لفظ کو اسی معنیٰ میں استعمال کیا گیا ہے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا تھا، یا کسی دوسرے معنی میں۔ اس لحاظ سے یہ حقیقت ہو گا یا مجاز، صریح ہو گا یا کنایہ۔

تیسری قسم: یہ قسم لفظ کی اپنے معنیٰ پر دلالت کے اعتبار سے ہے، یعنی جو لفظ کسی معنیٰ کے لیے استعمال کیا گیا ہے تو اس سے وہ معنی واضح طور پر ظاہر ہوتے ہیں، یا ان میں کوئی ابہام و خفا ہے۔ اس لحاظ سے لفظ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ چار ظہورِ معنی کے لحاظ سے اور چار خفائے معنی کے لحاظ سے۔ ظہور کے لحاظ سے چار قسمیں یہ ہیں: ظاہر، نص، مفسر اور محکم۔ خفا کے لحاظ سے چار قسمیں یہ ہیں: خفی، مجمل، مشکل اور متشابہ۔

چوتھی قسم: لفظ کی یہ قسم اس کے ان معانی پر دلالت کی کیفیت کے لحاظ سے ہے، جن کے لیے وہ مستعمل ہے اور لفظ سے اس کا معنیٰ سمجھنے کے طریقوں کے اعتبار سے ہے۔ اس لحاظ سے کوئی لفظ اپنا معنیٰ ان چار طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے بتائے گا۔ اس لحاظ سے لفظ کی اپنے معنیٰ پر دلالت یا تو بطریق عبارت یعنی ان الفاظ سے جو مفہوم نکلتا ہو اشارہ، دلالت اور اقتضا۔ ہم ان کی تعریف اور مفہوم آگے چل کر بیان کریں گے۔

ان میں سے ہر قسم کے بارے میں الگ الگ مباحث میں اسی ترتیب سے جو ہم نے ابھی ذکر کی ہے گفتگو کریں گے کیونکہ یہی ایک فطری ترتیب ہے۔ یعنی لفظ کسی معنیٰ کے لیے بنایا گیا ہے یا نہیں، پھر یہ کہ وہ اس معنی میں مستعمل ہے یا نہیں۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ وہ لفظ اپنے ان معنی کو واضح طور پر بتاتا ہے یا مخفی طور پر، اس کے بعد ان معنیٰ کے جاننے کے طریق کار کے بارے میں بحث کی جائے گی۔ خواہ یہ معنی واضح ہوں یا مخفی۔

پہلی مبحث

لفظ کا کسی معنیٰ کے لیے موضوع ہونا

(یعنی ابتدا میں کوئی لفظ کس معنی کے لیے بنایا گیا ہے)

۲۵۹۔ وضع (لفظ کی ساخت یا اس کو کسی معنیٰ کے لیے بنانے) کے لحاظ سے لفظ کی تین قسمیں ہیں: خاص، عام اور مشترک۔ خاص کے تحت مطلق، مقید اور امر و نہی داخل ہیں۔ اس لحاظ سے اس بحث کو ہم تین مطالب میں تقسیم کرتے ہیں: اول خاص، دوم عام اور سوم مشترک۔

خاص

۲۶۰۔ لغت میں خاص اکیلے، تنہا اور منفرد کو کہتے ہیں۔ یہ معنیٰ عربی زبان کے اس جملے سے ماخوذ ہیں: اختص فلان بکذا (فلاں آدمی فلاں چیز میں منفرد و یگانہ ہے)۔ علمائے اصول کی اصطلاح میں خاص کی تعریف یہ ہے: کل لفظ وضع لمعنی واحد علی الانفراد[1] (وہ لفظ جو تنہا ایک معنی کے لیے بنایا گیا ہو)۔ اس کی تین قسمیں ہیں: خاص شخصی، جیسے اشخاص کے نام، زید، محمد وغیرہ۔ خاص نوعی جیسے مرد، عورت اور گھوڑا وغیرہ، اور خاص جنسی، جیسے انسان۔ خاص ہی کی ایک قسم وہ ہے جو اشخاص کی بجائے معانی و مفاہیم کے لیے بنائی گئی ہے جیسے علم اور جہل وغیرہ[2]۔

نوعی اور جنسی بھی خاص کی قسمیں ہیں کیونکہ خاص میں جو چیز دیکھی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ ایک لفظ ایک ہی معنیٰ پر مشتمل ہو، اس حیثیت سے کہ وہ ایک ہی ہے، قطع نظر اس کے کہ خارج میں اس کے اور بھی افراد ہیں یا نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ خاص نوعی، جیسے لفظ رجل (مرد) ایک ہی معنیٰ کے لیے بنایا گیا ہے یعنی وہ شخص جو مذکر (مرد) ہو اور کم سنی کی حد سے تجاوز کر چکا ہو۔ خارج میں ان معانی کے افراد کا موجود ہونا کوئی اہمیت نہیں رکھتا، جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ اسی طرح خاص جنسی جیسے انسان، ایک ہی معنیٰ یعنی ایک ہی حقیقت کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ وہ حقیقت یہ ہے کہ انسان حیوان ناطق ہے اور خارج میں اس ایک حقیقت کی کئی انواع ہیں جن کی کوئی اہمیت نہیں ہے کیونکہ ان کا لحاظ ہی نہیں کیا جاتا۔ اس لحاظ سے خاص نوعی اور خاص جنسی دونوں کے ایک ہی

۱۔ أصول السرخسي ۱: ۱۲۵

۲۔ علی حسب اللہ، أصول التشريع الإسلامي، ص۱۸۰

معنٰی ہیں۔ اس حیثیت سے یہ دونوں خاص شخصی کی طرح ہیں، جو ایک ہی معنٰی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور وہ اس شخص کی ذات ہے[1]۔

خاص اور اس کی قسموں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اعداد کے الفاظ جیسے تین، دس، بیس، سو وغیرہ خاص سے تعلق رکھتے ہیں، اس اعتبار سے وہ خاص نوعی کی قسم سے ہیں۔ بعض علماے اصول نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔ لیکن دوسرے لوگوں نے اسماے اعداد کو خاص کے تحت اس اعتبار سے نہیں بتایا کہ وہ خاص نوعی سے تعلق رکھتے ہیں، بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ افراد کی محدود کثیر تعداد ایک ہی لفظ سے ظاہر کرتے ہیں، اور جس کی یہ صورت ہو اس کا خاص سے تعلق ہوتا ہے۔ اس لیے علماے اصول میں یہ فریق خاص کی تعریف اس طرح کرتا ہے: هو اللفظ الموضوع لكثير محصور كأسماء الأعداد، أو الموضوع للواحد، سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد، أو باعتبار النوع كرجل، أو باعتبار الجنس كإنسان[3] (خاص وہ لفظ ہے جو محدود کثیر تعداد کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے اسماے اعداد یا ایک کے لیے وضع کیا گیا ہو، خواہ وہ ایک باعتبار شخص کے ہو، جیسے زید، یا باعتبار نوع کے ہو، جیسے رجل (مرد) یا باعتبار جنس کے ہو، جیسے انسان)۔ اب خواہ ہم پہلی تعریف اور اس کے قول کے ماننے والوں کے نظریے کو اختیار کریں یا دوسری تعریف اور اس کے ماننے والوں کے نظریے کو اختیار کریں، اسماے اعداد کا شمار خاص میں ہی ہوتا ہے۔

۲۶۱۔ خاص کا حکم

خاص بذاتِ خود واضح اور ظاہر ہوتا ہے، اس لیے اس میں نہ کوئی اجمال ہوتا ہے اور نہ اشکال۔ یہ قطعی طور پر اپنے ان معانی کو بتاتا ہے جن کے لیے اس کو بنایا گیا ہے۔ یعنی ان میں کسی ایسے احتمال کی گنجائش نہیں ہوتی جو کسی دلیل سے پیدا ہوتا ہو اور خاص اپنے مدلول کے لیے حکم کو ثابت کرتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدۃ۵: ۸۹] (پھر جو ان تینوں باتوں میں سے کسی کا بھی مقدور نہ رکھتا ہو تو تین دن کے روزے رکھے)۔

۱۔ یہاں منطق کی نوع اور جنس کا لحاظ نہیں ہے کیونکہ منطق میں انسان نوع ہے اور حیوان جنس ہے۔ یہاں انسان کو جنس کہا ہے کیونکہ یہاں مقصود وہ خارج کے افراد نہیں ہیں بلکہ شخص ذات ہے۔

۲۔ حاشية الأزميري، ۱: ۱۲۸؛ تفتازانی، التلويح ۱: ۳۴؛ محلاوی، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص ۳۴

۳۔ التوضيح والتلويح ۱: ۳۲۔ بعض علماے اصول نے خاص کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ وہ لفظ جو محدود چیز پر مشتمل ہو، خواہ ایک ہو یا دو یا تین یا اس سے زیادہ۔ دیکھیے: حطاب، شرح الورقات، ص ۳۰

یہ حکم قسم توڑنے کے کفارے کے متعلق ہے۔ جو حکم اس نص سے ماخوذ ہے وہ یہ کہ قسم توڑنے کی صورت میں تین دن کے روزے واجب ہیں۔ لفظ ثلاثۃ (تین) الفاظ خاص میں سے ہے، اس لیے قطعی طور پر یہ معنی بتلاتا ہے، اس میں کسی کمی و بیشی کا امکان نہیں، یعنی اس کو تین سے کم یا تین سے زیادہ پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

[اسی طرح اس آیت میں لفظ نَارُ (آگ) خاص ہے: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ [الانبیاء ۲۱: ۶۹] (ہم نے آگ کو حکم دیا اے آگ ٹھنڈی ہو جا اور باعث سلامتی ہو جاؤ ابراہیم کے حق میں)۔ یہاں لفظ نَارُ سے مراد حقیقی اور معروف آگ ہے۔ بعض ملحد کہتے ہیں کہ اس سے مراد نمرود کا غصہ ہے۔ لیکن یہ ایک ایسا احتمال ہے جس کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

مثلاً کوئی شخص یوں کہے: قتل القاضي المجرم (قاضی نے مجرم کو قتل کیا)۔ اس میں لفظ قتل (قتل کیا) اپنے حقیقی معنیٰ کو قطعی طور پر نہیں بتاتا، کیونکہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ اس نے قتل کرنے کا حکم دیا۔ یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوتا ہے، کیونکہ قاضی حکم دیتا ہے، یا فیصلہ کرتا ہے، نافذ نہیں کرتا۔

کفارۂ قسم کے بارے میں قرآن مجید کی آیت ہے: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدۃ ۵: ۸۹] (اللہ تعالیٰ تمہاری ان قسموں پر جو لغو و لایعنی ہوں تم سے مواخذہ نہیں کرتا، لیکن ہاں ان قسموں پر مواخذہ کرتا ہے جن کو تم نے مستحکم کر لیا ہو، سو کسی پختہ قسم کے توڑنے کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو اوسط درجے کا کھانا دینا جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنا دینا یا ایک غلام آزاد کرنا، پھر جو ان تینوں باتوں میں سے کسی کا بھی مقدور نہ رکھتا ہو تو تین دن کے روزے رکھے)۔

لفظ عشرۃ (دس مسکین) لفظ أو (یا) اور لفظ ثلاثۃ ایام (تین دن) یہ سب الفاظ خاص ہیں۔ ان کو اپنے معنیٰ سے ہٹانے کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ اس لیے ان الفاظ کو جن معانی کے لیے بنایا گیا ہے ان سے انہیں نہیں ہٹایا جا سکتا۔ اس لیے قسم دینے والے کو کفارہ دینے میں اختیار ہو گا کہ وہ دس مسکینوں کو کھانا کھلائے، چاہے ان کو کپڑا پہنائے اور چاہے غلام آزاد کرے۔ اگر ان سب سے عاجز ہو تو پھر تین روزے رکھے۔]

بکریوں کی زکوۃ کا نصاب بیان کرتے ہوئے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ* (ہر چالیس بکریوں پر ایک بکری زکوۃ میں دینی ہو گی)۔ اس نصاب میں دو چیزیں مقرر ہیں۔ چالیس بکریوں پر ایک بکری۔ یعنی چالیس بکریاں نصاب ہیں، یہ دونوں لفظ خاص ہیں۔ ان میں کمی بیشی کا کوئی احتمال نہیں۔ اس لیے اپنے مدلول (معنی) میں یہ قطعی حجت ہیں۔

خاص کا یہی حکم ہے۔ لیکن اگر کوئی دلیل ایسی موجود ہو جس سے ثابت ہوتا ہو کہ خاص سے یہاں وہ معنٰی مراد نہیں جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہے بلکہ کوئی اور معنٰی مراد ہے، تو وہ معنٰی مراد لیا جائے گا جس کا دلیل متقاضی ہو۔ جیسے مذکورہ مثال میں حنفی فقہا نے شاۃ کو حقیقی بکری یا اس کی قیمت پر محمول کیا ہے۔ ان کی دلیل حکم کی حکمت ہے، اور وہ یہ ہے کہ زکاۃ کے حکم سے شریعت کا مقصد فقرا و مساکین کو فائدہ پہنچانا ہے، اور یہ مقصد خود بکری دے کر بھی حاصل ہو سکتا ہے اور اس کی قیمت دے کر بھی۔

[ایک اور مثال پر غور کیجیے: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين إلى ثلاثة أيام؛ إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر (جو شخص بکری خریدے اور اس کے تھنوں میں کئی روز کا دودھ جمع کر کے زیادہ دکھائے اور بعد میں یہ ثابت ہو کہ اس میں دھوکا دیا گیا ہے تو خریدنے والے کو تین دن تک اس کی واپسی کا اختیار ہے۔ اگر اس کو وہ پسند کرے تو روک لے اور اگر ناپسند کرے تو واپس کر دے اور واپسی کے وقت ایک صاع کھجور بھی دے)۔

اس میں لفظ صاعاً من تمر یعنی "ایک صاع کھجور" خاص ہے۔ یہ اپنے معنٰی میں قطعی حجت ہے، اس لیے اس پر بلفظہ امام مالکؒ، شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا عمل ہے۔ احناف کی رائے یہ ہے کہ کھجوروں کی قیمت دے دے یا اتنا دودھ واپس کرے جو اس نے تین دن میں استعمال کیا ہے۔ کیونکہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے۔ ان کے نزدیک یہ لفظ خاص ضرور ہے لیکن دلیل کی بنا پر اس کو اپنے معنٰی سے پھیر دیا گیا ہے)۔]

اوپر خاص کا حکم ہم نے بیان کیا ہے اس پر سب علما کا اتفاق ہے۔ لیکن احناف کا دیگر فقہا سے چند مسائل میں اختلاف ہے۔ ہم اس کی صرف ایک مثال بیان کرتے ہیں۔ تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ جو عورتیں حاملہ نہ ہوں، ان کو حیض آتا ہو اور ان کے ساتھ صحبت بھی کی جا چکی ہو، طلاق کے بعد ان کی عدت تین قروء ہے۔ اس

---

* سنن ابوداود، کتاب الزکاۃ، باب في زكاة السائمة

کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة۲: ۲۲۸] (جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں)۔ لیکن لفظ قُرُوءٍ کے معنی میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک اس سے مراد حیض ہے۔ اس لیے ان کے خیال میں جس عورت کو طلاق مل چکی ہو اسے تین حیض تک عدت گزارنی چاہیے۔ احناف کے مخالفین کہتے ہیں کہ اس سے مراد طہر ہے۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ثَلَاثَةَ (تین) خاص ہے۔ اس لیے یہ اپنے معنی قطعی طور پر بتلاتا ہے۔ اس لیے تین حیض تک عدت واجب ہوگی اور اس میں کوئی کمی وبیشی نہیں ہوگی۔ اگر لفظ قُرُوءٍ کو طہر پر محمول کریں تو مدت تین طہروں سے زیادہ ہوگی یا کم، یہ جائز نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو جس طہر میں طلاق دیتا ہے اس کو اگر ہم عدت میں شمار نہ کریں تو عدت کی مدت تین طہر اور ایک طہر کا کچھ حصہ بنتی ہے۔ اگر ہم اس کا اعتبار کریں تو وہ دو طہر اور ایک طہر کا کچھ حصہ ہوگی۔ یہ نص کے حکم کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم بتلا چکے ہیں۔ اگر قُرُوءٍ کو حیض پر محمول کیا جائے تو عدت کی مدت پورے تین حیض بنتی ہے، اس میں کوئی کمی وبیشی نہیں ہوتی۔ یہی نص کا حکم اور خاص کا اقتضا ہے۔ اس لیے قروء کے معنی حیض لینا ضروری ہے نہ کہ طہر[1]۔

مطلق اور مقید

۲۶۲۔ مطلق اور مقید کی تعریف

مطلق: المطلق هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه[2] (مطلق وہ ہے جو ایسی چیز کو بتلائے جو اپنی جنس میں عام ہو) یا دوسرے لفظوں میں ہم اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ مطلق وہ لفظ ہے جو ایک فرد یا کئی غیر معین افراد کو بغیر لفظی قید کے بتلائے[3]۔ جیسے رجل (مرد) رجال (جمع مرد) کتاب، کتب (جمع کتاب)۔

۱۔ أصول السرخسي ۱: ۱۲۸؛ ابن ملک، شرح المنار ص۷۸

۲۔ آمدی، الإحکام ۳: ۲؛ إرشاد الفحول ص۱۴۴

۳۔ شرح مسلم الثبوت ۱: ۳۶۰

مقید: والمقید هو اللفظ الدال علی مدلول شائع في جنسه مع تقييده بوصف من الأوصاف * (مقید (مقید وہ لفظ ہے جو ایسی چیز کو بتائے جو اس کی جنس میں عام ہو اور اوصاف میں سے کسی وصف کے ساتھ مقید ہو)۔ دوسرے الفاظ میں اس کی تعریف یہ ہے کہ مقید معین فرد یا افراد کو بتلانے والا لفظ ہوتا ہے اور ایسی صفت کے ساتھ ملا ہوتا ہے، جو کسی قید کے ساتھ اس کے مقید ہونے کو بتلاتی ہے، جیسے رجل عراقي (عراقی آدمی) رجال عراقیون (کئی عراقی آدمی) کتب قیمة (قیمتی کتابیں)۔ رجل عراقي (عراقی مرد) کو دیکھیں تو صرف قومیت کے لحاظ سے وہ مقید ہے، جبکہ اس کے سوا دیگر لحاظ سے وہ مطلق ہے، اور ہر عراقی مرد کو شامل ہے چاہے وہ مال دار ہو یا محتاج اور نادار، شہری ہو یا دیہاتی، وغیرہ۔

۲۶۳۔ مطلق کا حکم

یہ غیر مشروط طور پر اور بلا کسی قید کے اپنے اطلاق (یعنی پھیلاؤ اور وسعت) کے ساتھ نافذ ہوتا ہے۔ اس لیے کسی قید کے ساتھ اس کو مقید کرنا جائز نہیں، لیکن اگر اس کو مقید کرنے کی کوئی دلیل موجود ہو تو جائز ہے۔ اپنے معنیٰ پر اس کی دلالت قطعی ہوتی ہے۔ یعنی اپنے مفہوم کو یہ یقینی طور پر بتلاتا ہے۔ اس میں کسی طرح کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہوتی اور اس کے مدلول (مفہوم ومعنیٰ) کے لیے اس کا حکم ثابت ہوتا ہے، کیونکہ یہ خاص کی قسموں میں سے ہے اور خاص کا حکم یہی ہے۔

مطلق کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ کفارۂ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة۵۸: ۳] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں پھر وہ اپنی کہی ہوئی بات سے رجوع کرنا چاہیں تو اس سے پہلے کہ وہ آپس میں میاں بیوی ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں ان کے ذمے ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا ہے)۔ اس نص میں لفظ رَقَبَةٍ (غلام) مطلق ہے یعنی کسی بھی قید سے مبرا ہے۔ اس لیے اس کو مطلق سمجھا جائے گا۔ چنانچہ ظہار کرنے والا اگر اپنی بیوی کی طرف رجوع کرنے کا ارادہ کرے تو وہ کوئی بھی غلام آزاد کر سکتا ہے، اس میں مسلمان یا کافر غلام کی کوئی قید نہیں۔

اس مطلق کی مثال جس کی قید پر کوئی دلیل موجود ہو وصیت سے متعلق قرآن مجید کی یہ آیت ہے: ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء۴: ۱۱] (یہ سب تقسیم میت کی اس وصیت کو جو اس نے کی ہو،

* آمدی، الإحکام ۳: ۳-۴؛ إرشاد الفحول ص ۱۴۴

پورا کرنے اور قرض ادا کرنے کے بعد کی جائے گی)۔ اس نص میں لفظ وصیت مطلق ہے، اس کے مطلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وصیت کی جو بھی مقدار ہو وہ شرعاً جائز ہے، لیکن اس کے ایک تہائی تک محدود ہونے پر دلیل موجود ہے۔ وہ دلیل رسول اللہ ﷺ کی مشہور حدیث ہے کہ آپ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کو اپنے مال میں سے ایک تہائی سے زیادہ وصیت کرنے سے منع فرمایا تھا۔*

احناف اور دوسرے فقہا کے نزدیک یہ اصول مسلّم ہے کہ اگر قرآن مجید کا کوئی حکم مطلق ہو تو مشہور حدیث سے اس کو مقید کیا جا سکتا ہے۔ جمہور فقہا کے نزدیک خبر واحد سے بھی مقید کیا جا سکتا ہے، لیکن احناف کے نزدیک خبر واحد سے مطلق حکم کو مقید کرنا جائز نہیں۔

۲۶۴۔ مقید کا حکم

اگر کوئی حکم مقید ہو تو قید کے بموجب اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور اس قید کو نظر انداز کرنا درست نہیں، البتہ اگر اس کی کوئی دلیل موجود ہو تو قید کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ مقید کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:
﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تمہاری سوتیلی بیٹیاں بھی جو عام طور سے تمہاری ہی پرورش میں رہتی ہیں تم پر حرام کی گئی ہیں، بشرطیکہ تم ان کی ماں کے ساتھ ہم بستری کر چکے ہو)۔

اس آیت کی بنا پر جس شخص نے کسی عورت کے ساتھ نکاح کیا ہو اور اس کے ساتھ صحبت کی ہو تو اس عورت کی بیٹی سے اس شخص کا نکاح حرام ہے، کیونکہ بیٹی کی حرمت دو باتوں کے ساتھ مقید ہے۔ ایک یہ کہ اس شخص نے اس کی ماں کے ساتھ نکاح کیا ہو، دوسری یہ کہ نکاح کے بعد اس کے ساتھ صحبت کی ہو، یہ حرمت تنہا عقد نکاح پر نہیں۔ لفظ فِي حُجُورِكُمْ [النساء۴: ۲۳] قید احترازی نہیں ہے، بلکہ یہ قید اکثری ہے، حکم پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:﴿ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۳] (اگر تم نے ان سوتیلی بیٹیوں کی ماں سے ہم بستری نہ کی ہو تو سوتیلی لڑکی سے نکاح کرنے میں [ماں کو طلاق دینے کے بعد] تم پر کوئی گناہ نہیں)۔ اگر اس لڑکی کا اس خاوند کے زیر پرورش اور زیر تربیت ہونا اس کی حرمت کے لیے قید سمجھا جائے تو اس قید کے موجود ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں ماں کے حلال ہونے اور حرمت کے رفع کرنے کے لیے جو حکم دیا گیا ہے اس میں بھی اس قید کا ذکر کیا جاتا اور یہ قید ماں کے ساتھ صحبت کرنا ہے۔

* صحیح بخاری، کتاب الوصایا، باب الوصیة بالثلث

مقید کی دوسری مثال ملاحظہ ہو۔ کفارۂ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلۃ۵۸: ۴] (پھر جو شخص غلام یا باندی آزاد کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کے ذمے اس سے پہلے کہ وہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں دو مہینے کے لگا تار روزے ہیں)۔ اس آیت میں شَهْرَيْنِ (دو ماہ) لفظ تَتَابعَ (مسلسل) کے ساتھ مقید ہے۔

مقید کی تیسری مثال قتل خطا کے کفارے سے متعلق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء۴: ۹۲] (تو ایک مسلمان غلام یا باندی آزاد کرنا ہے)۔ قتل خطا کے اس کفارے میں یہ ضروری ہے کہ جو غلام آزاد کیا جائے وہ مسلمان ہو۔ اگر غیر مسلم غلام آزاد کیا جائے گا تو کفارہ ادا نہ ہو گا۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنا*

۲۶۵۔ کبھی ایک لفظ ایک نص میں مطلق استعمال ہوتا ہے اور وہی لفظ دوسری نص میں مقید استعمال ہوتا ہے، تو کیا اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، یعنی مطلق سے مقید مراد لیا جائے گا یا جہاں مطلق لفظ آیا ہے وہاں بحیثیت مطلق کے اس پر عمل ہو گا اور جہاں مقید وارد ہوا ہے وہاں مقید پر عمل ہو گا؟ اس کے جواب کے لیے ان حالات کا بیان کرنا ضروری ہے جن میں ایک نص میں لفظ مطلق وارد ہو، دوسری میں مقید، اور ہر حالت کا حکم بھی بیان کرنا چاہیے۔ یہ حالات مندرجہ ذیل ہیں:

اول: اگر مطلق اور مقید کا حکم ایک ہو، اور دونوں کا سبب بھی ایک ہو تو اس حالت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ [المائدۃ۵: ۳] (تم پر مرا ہوا جانور، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کر دیا گیا)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ [الانعام۶: ۱۴۵] (آپ ان سے کہہ دیجیے کہ جو احکام مجھ پر وحی کے ذریعے نازل ہوئے ہیں ان میں کوئی ایسی چیز حرام نہیں پاتا جس کو کوئی کھانے والا کھائے الا یہ کہ وہ مرا ہوا جانور یا بہتا ہوا خون یا خنزیر کا گوشت ہو)۔

---

* آمدی، الإحکام ۳: ۳وما بعد؛ فواتح الرحموت ۱: ۳۱۶وما بعد؛ المسوّدة، ص۱۴۵- ۱۴۷؛ إرشاد الفحول، ص۱۴۵- ۱۴۶؛ لطائف الإشارات، ص۳۲- ۳۳

لفظ دم (خون) پہلی آیت میں مطلق استعمال ہوا ہے اور دوسری آیت میں مقید یعنی دما مسفوحاً (بہتا خون)۔ دونوں آیتوں میں ایک ہی حکم بیان ہوا ہے، یعنی خون پینا حرام ہے۔ دونوں میں حکم کا سبب بھی ایک ہے، یعنی وہ نقصان جو خون پینے سے ہوتا ہے۔ اس لیے مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا ہے۔ اس لیے اب اس آیت میں جس خون کا پینا حرام ہے اس سے مراد بہتا ہوا خون ہے۔ جو بہتا نہ ہو وہ پاک ہے اور اس کا کھانا یا پینا حلال ہے۔ جیسے جگر (کلیجی) تلی، اور وہ خون جو ذبح کرنے کے بعد گوشت اور رگوں میں لگا رہ جاتا ہے وہ حلال ہے، حرام نہیں۔

دوم: مطلق اور مقید حکم اور سبب دونوں میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدۃ۵: ۳۸] (چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)۔ دوسری آیت ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدۃ۵: ۶] (اے ایمان والو! جب تم نماز پڑھنے کو اٹھو تو پہلے اپنے منہ کو اور کہنیوں تک اپنے ہاتھوں کو دھوؤ)۔

پہلی آیت میں لفظ أَيْدِي (ہاتھ) مطلق ہے۔ اور دوسری آیت میں مقید (إِلَى الْمَرَافِقِ کہنیوں تک) اور دونوں کا حکم بھی مختلف ہے، پہلی آیت میں حکم کا سبب چوری ہے۔ دوسری آیت میں ہاتھوں کو دھونا فرض بتایا گیا ہے۔ پہلی آیت میں حکم کا سبب چوری ہے، دوسری آیت میں نماز کا ارادہ۔ اس آیت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، بلکہ مطلق پر اپنی جگہ عمل ہوگا اور مقید پر اپنی جگہ۔ اس لیے کہ دونوں نصوص کے موضوع میں کوئی تعلق نہیں ہے۔ سرقہ سے متعلق آیت میں لفظ ید (ہاتھ) کے مطلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ چور کا ہاتھ پورا کاٹا جائے تاکہ مطلق کے حکم پر پورا عمل ہو سکے لیکن سنت نے اس عمل کو مقید کر دیا ہے۔ حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے چور کا ہاتھ پہنچے سے کاٹا تھا۔ احناف کے نزدیک یہ حدیث مشہور ہے۔ اس لیے قرآن میں اگر کوئی لفظ مطلق ہو تو ان کے نزدیک مشہور حدیث سے اس پر قید کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔

سوم: مطلق اور مقید کا حکم مختلف ہو مگر سبب ایک ہو۔ اس حالت میں بھی مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہے گا اور اس پر عمل بھی ہوگا جس کے لیے وہ وارد ہوا ہے۔ مقید بھی اپنی قید کے ساتھ باقی رہے گا اور اس پر بھی اپنی اس قید کے ساتھ اسی جگہ عمل ہوگا جس کے لیے وہ وارد ہوا ہے۔ اس کی مثال ملاحظہ ہو: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدۃ۵: ۶] (اے ایمان والو! جب تم نماز

پڑھنے کو اٹھو تو پہلے اپنے منہ کو اور کہنیوں تک اپنے ہاتھوں کو دھوؤ)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ [المائدة۵: ۶] (پھر تم پانی پر قدرت نہ پاؤ تو ایسی حالت میں تم پاک مٹی کا قصد (تیمم) کرو اور اس مٹی سے اپنے چہروں کا اور اپنے ہاتھوں کا مسح کرلو)۔

پہلی آیت میں ہاتھ دھونے کا حکم مقید ہے۔ یعنی کہنیوں تک دھونے کا حکم ہے۔ دوسری آیت میں ہاتھوں پر مسح کرنے کا مطلق حکم ہے۔ دونوں حکموں کا سبب ایک ہی ہے اور وہ نماز کا ارادہ ہے۔ اس حالت میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ہر ایک پر اپنی اپنی جگہ مطلق اور مقید کی حیثیت سے عمل کیا جائے گا۔

چہارم: مطلق اور مقید کا حکم ایک ہو، لیکن دونوں کا سبب مختلف ہو۔ اس میں فقہا کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور فقہائے جعفریہ کے نزدیک مطلق و مقید دونوں پر علیحدہ علیحدہ عمل ہوگا۔ دوسرے فقہا جیسے شافعیہ وغیرہ کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی مثال ملاحظہ ہو۔ کفارۂ ظہار کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا﴾ [المجادلة۵۸: ۳] (تو اس سے پہلے کہ وہ ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں ان کے ذمہ ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا ہے)۔ قتل خطا کے کفارے کے بارے میں دوسری آیت ہے: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء۴: ۹۲] (تو ایک مسلمان غلام یا باندی کو آزاد کرنا ہے)۔

پہلی آیت میں لفظ رَقَبَةٍ (غلام) مطلق ہے۔ دوسری آیت میں لفظ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (مسلمان غلام) مقید ہے۔ دونوں آیتوں میں ایک حکم ہے یعنی غلام آزاد کرنا، لیکن سبب مختلف ہے، پہلی آیت میں ظہار سے رجوع کرنے کا حکم ہے، دوسری آیت میں قتل خطا کے کفارے اور دیت کا حکم ہے۔

جو لوگ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حکم متحد ہو، اور لفظ ایک نص میں مطلق اور دوسری میں مقید ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیے تاکہ دونوں حکم برابر ہو جائیں، تعارض دور ہو جائے اور دونوں آیتوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ اختلافِ سبب کبھی حکم کے مطلق ہونے کا تقاضا کرتا ہے، کبھی مقید ہونے کا، اس لیے مطلق اپنی جگہ پر مقصود ہے، اور مقید اپنی جگہ پر۔ قتل خطا کے کفارے میں غلام کو مقید رکھا ہے تاکہ قاتل پر سختی کی جاسکے۔ ظہار میں اس کو مطلق رکھا ہے تاکہ ظہار کرنے والے پر آسانی کی جاسکے اور نکاح باقی رہے۔ جب ان میں سے ہر ایک کے تقاضے کے مطابق عمل نہ ہو سکے تو مطلق کو مقید پر تعارض دور کرنے کے لیے

محمول کیا جاتا ہے، لیکن جب اس میں سبب کا اختلاف ہو تو تعارض نہیں ہوتا اور ہر ایک پر الگ الگ عمل کرنا بھی مشکل نہیں ہوتا۔ ان دونوں نظریوں میں احناف اور جعفری فقہا کا نظریہ قابل ترجیح ہے۔

امر

۲۶۶۔ امر خاص کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔ امر کی تعریف یہ ہے: اللفظ الموضوع لطلب الفعل علی سبیل الاستعلاء (امر ایسا لفظ ہے جو کسی فعل کے کرنے کے مطالبے کے لیے وضع کیا گیا ہو اور اس مطالبے میں (حکم دینے والے کی) برتری و بالادستی پائی جاتی ہو)۔

اس تعریف میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ تعریف میں علی سبیل الاستعلاء (بطریق بالادستی) کی قید ہے۔ یہ قید اس بات کو بتلاتی ہے کہ حکم دینے والے کا حقیقت میں بالادست ہونا شرط نہیں، بلکہ شرط یہ ہے کہ وہ خود کو بالادست سمجھتا ہو۔ خواہ فی الواقع بالادست ہو یا نہیں۔ دوم یہ کہ علما کا اس پر اتفاق ہے کہ امر اپنے حقیقی معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور اس سے مراد وہ خصوصی قول ہے جو حکم کے لیے ہو۔ جمہور کہتے ہیں کہ امر مجازاً فعل کو بھی کہتے ہیں۔ جیسے قرآن مجید میں ارشاد ہے: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [ہود۱۱: ۹۷] (حالانکہ فرعون کا فعل کوئی درست نہ تھا)۔ اس آیت میں امر سے فرعون کا فعل مراد ہے۔ یہاں سبب کا مسبب پر اطلاق کیا گیا ہے۔

کسی فعل کے کرنے کا مطالبہ کئی طرح سے ہوتا ہے۔ امر کے صیغے کے ساتھ جیسے افعل (کرو)، یا مضارع میں لام امر کے صیغہ کے ساتھ جیسے لِیفعل (اس کو کرنا چاہیے)، یا ایسے خبریہ جملوں کے ساتھ جن کا مقصد حکم دینا یا مطالبہ کرنا ہو، صرف خبر دینا نہ ہو۔ جیسے قرآن مجید کی ایک آیت ہے: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرۃ۲: ۲۲۸] (اور جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں)۔ اس میں لفظ يَتَرَبَّصْنَ (روکے رکھیں) امر کا صیغہ نہیں، بلکہ مضارع کا صیغہ ہے لیکن اس میں حکم پایا جاتا ہے جو قرینے سے معلوم ہوتا ہے۔

ان تینوں کی مزید مثالیں ملاحظہ ہوں: امر کے صیغے کے ساتھ قرآن مجید کی یہ آیت ہے: ﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ﴾ [آل عمران۳: ۱۳۲] (اللہ کی فرماں برداری کرو اور رسول کی فرماں برداری کرو)۔ لام کی مثال قرآن مجید کی یہ آیت ہے: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرۃ۲: ۱۸۵] (جو شخص تم میں سے

اس (رمضان) مہینے کو پائے اس کو چاہیے کہ اس ماہ کے روزے رکھے)۔ اس کی مثال حدیث میں ملاحظہ ہو: من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیقل خیراً أو لیصمت (جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے اس کو چاہیے کہ وہ اچھی بات کہے، ورنہ خاموش رہے)۔

جملہ خبریہ جو امر کے مفہوم میں مستعمل ہے اس کی مثال یہ آیت ہے: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة ۲: ۲۳۳] (مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں)۔ یہ حکم اس کے لیے ہے جو شیر خوارگی کی مدت پوری کرنا چاہے۔ اس صیغے سے مقصود ماؤں کو یہ حکم دینا ہے کہ وہ اپنی اولاد کو دودھ پلائیں، یہ خبر دینا مقصود نہیں ہے کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہیں۔

۲۶۷۔ امر کن معانی میں استعمال ہوتا ہے؟

امر کا صیغہ بہت سے معانی کے لیے مستعمل ہے۔ واجب ہونا، مستحب ہونا، مباح ہونا، دھمکانا، ہدایت کرنا اور ادب سکھانا، عاجز کرنا اور دعا وغیرہ۔ یہ متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے، اس کی مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ **وجوب:** ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النور ۲۴: ۵۶] (نماز قائم کرو، اور زکاۃ ادا کرو اور پیغمبر کی اطاعت کرو)۔

۲۔ **استحباب:** ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور ۲۴: ۳۳] (اگر تم ان میں بہتری دیکھو تو ان کو مکاتب بناؤ)۔

۳۔ **اباحت:** ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة ۵: ۲] (جب حلال ہو جاؤ [احرام کھول دو] تو تم کو شکار کرنے کی اجازت ہے)۔

۴۔ **تہدید (دھمکانا):** ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت ۴۱: ۴۰] (تم جو چاہو کیے جاؤ)۔

۵۔ **ارشاد (نصیحت یا راہنمائی کرنا):** ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة ۲: ۲۸۲] (اے ایمان والو جب تم ایک مقررہ مدت کے لیے قرض کا معاملہ کرو تو اس کو لکھ لیا کرو)۔

۶۔ **تادیب (ادب سکھانا):** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کو جو عمر میں چھوٹے تھے کھانے کا ادب سکھانے کے لیے فرمایا: کل مما یلیك (اپنے سامنے سے کھاؤ)۔

۷۔ **تعجیز (عاجز اور لاجواب کرنا):** ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۳] (تم اس جیسی ایک (چھوٹی سی) سورت ہی بنا کر لے آؤ)۔

۸۔ **دعا:** ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ [النوح ۷۱: ۲۸] (اے میرے پروردگار! مجھے اور میرے ماں باپ کو بخش دے)۔

۹۔ **امتنان (احسان جتانا):** ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [المائدۃ ۵: ۸۸] (اللہ تعالیٰ نے جو تمہیں رزق دیا ہے اس میں سے کھاؤ)۔

۱۰۔ **اکرام:** ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ﴾ [الحجر ۱۵: ۴۶] (سلامتی کے ساتھ اس میں داخل ہو جاؤ)۔

۱۱۔ **تسخیر:** ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ [البقرۃ ۲: ۶۵] (بندر ہو جاؤ)۔

۱۲۔ **اہانت:** ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان ۴۴: ۴۹] (اس عذاب کا مزہ چکھ، کیونکہ تو بڑی ذی عزت اور ذی مرتبت ہے)۔

۱۳۔ **تسویہ (برابر کرنا):** ﴿اصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور ۵۲: ۱۶] (تم صبر کرو یا نہ کرو)۔

۱۴۔ **تمنا:** امرؤ القیس کے شعر کا ایک مصرع ہے: ألا ايها الليل الطويل ألا انجلي (اے طویل رات تو روشن ہو جا)۔

۱۵۔ **تحقیر:** ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ [یونس ۱۰: ۸۰] (جو کچھ تم نے ڈالنا ہے وہ ڈالو)۔

۱۶۔ **تکوین:** ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرۃ ۲: ۱۱۷] (ہو جا سو وہ ہو جاتا ہے)۔

۱۷۔ **خبر امر کے معنی میں:** ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۳۳] (اور مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں)۔

امر چونکہ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے، اس لیے اس بات میں اختلاف ہے کہ امر کے حقیقت میں کون سے معنی مراد ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جب کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو جو یہ بتلاتا ہو کہ امر سے کون سے معنی مراد ہیں، اس صورت میں علما کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ امر کا صیغہ کن معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ امر کا صیغہ ان تمام معانی کے لیے حقیقت میں وضع نہیں کیا گیا ہے۔ ان تمام معانی کے لیے جس میں وجوب نہیں پایا جاتا یا استحباب واباحت کے معنی پائے جاتے ہیں امر کے یہ سارے

استعمال مجازی ہیں، حقیقی نہیں۔ اب ان تینوں معانی (وجوب، استحباب اور اباحت) میں اختلاف یہ ہے کہ امر اصل میں ان تینوں معانی کو بتلانے کے لیے وضع کیا گیا ہے، یا ان میں سے کسی ایک کو، یا کسی خاص معنی کو؟

بعض علما یہ کہتے ہیں کہ لفظی اشتراک کے سبب امر ان تینوں معانی میں مشترک ہے۔ اس لیے امر سے جو معنیٰ مراد ہیں وہ اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتے جب تک کوئی مرجح (ترجیح دینے والا قرینہ) موجود نہ ہو، جیسا کہ لفظ مشترک میں ہوتا ہے۔

علما کے ایک دوسرے فریق کا خیال یہ ہے کہ امر صرف ایجاب اور استحباب کے درمیان مشترک ہے اور یہ اشتراک لفظی ہے۔ اس لیے ان دونوں میں سے کسی ایک کے تعین کے لیے مرجح (سببِ ترجیح) کا ہونا ضروری ہے۔

تیسرے گروہ کی رائے یہ ہے اور ان میں امام غزالی بھی شامل ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ امر کے حقیقی معنیٰ صرف واجب ہونے کے ہیں یا صرف استحباب کے ہیں، یا وہ ان دونوں میں مشترک ہے۔ اس لیے اس فریق کے نزدیک بغیر قرینے کے امر کا کوئی حکم نہیں۔ لہٰذا اس وقت تک توقف کرنا چاہیے جب تک یہ واضح نہ ہو جائے کہ امر سے مطلوب کیا ہے، کیونکہ یہ مجمل کی قبیل سے ہے، اس لیے کہ اس میں کئی معانی بیک وقت اکٹھے ہو گئے ہیں۔

جمہور علما کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ امر حقیقت میں ان معانی میں سے کسی ایک خاص معنی کے لیے ہی مستعمل ہے۔ اس میں دوسرے معانی کا نہ اشتراک ہے اور نہ اجمال۔ یعنی امر اپنی اصل ساخت اور بناوٹ کے لحاظ سے ان تینوں معانی میں سے صرف ایک ہی معنیٰ کے لیے بنایا گیا ہے۔ ان معانی پر امر کی دلالت ایک حقیقی دلالت ہے اور یہ اس کی اصل وضع (اصلی و حقیقی ساخت) سے ماخوذ ہے۔ باقی معنی میں امر کا استعمال مجازی ہے۔ ہاں فقہا کا اس میں اختلاف ہے کہ اس ایک معنیٰ سے کیا مراد ہے؟ بعض مالکی فقہا کہتے ہیں کہ یہ اباحت ہے، یعنی امر صرف اباحت کے لیے مستعمل ہے کیونکہ امر وجودِ فعل کے مطالبہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور اس کا یقینی ادنیٰ درجہ اباحت ہے۔

فقہا کے ایک گروہ کا خیال ہے اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ امر جن حقیقی معنوں میں استعمال ہوتا ہے وہ ندب یعنی استحباب ہے، کیونکہ امر فعل کے مطالبے کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس لیے اس فعل کے اس پہلو کو ترجیح دینی چاہیے اور اس کا ادنیٰ درجہ استحباب ہے، کیونکہ اباحت میں اس کے دونوں پہلو برابر ہوتے ہیں۔ اس لیے اباحت کو اختیار نہیں کیا جا سکتا۔

جمہور فقہا کہتے ہیں کہ امر صرف وجوب کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس کے حقیقی معنیٰ وجوب کے ہیں، باقی معنیٰ مجازی ہیں۔ اس لیے وجوب کے علاوہ دوسرے معنیٰ مراد نہیں لیے جا سکتے، سوائے اس کے کہ وہاں کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ اگر قرینہ استحباب کو بتلائے تو امر کا تقاضا استحباب ہو گا۔ اگر قرینہ اباحت کو بتلائے تو امر کا

تقاضا اباحت ہو گا اور دوسرے احکام میں بھی ایسا ہی ہو گا۔ یہی نقطۂ نظر صحیح ہے، اسی بنیاد پر نصوص کو سمجھنا چاہیے اور احکام کو مستنبط کرنا چاہیے۔ اس نقطۂ نظر کی صحت کی تائید میں بہت سے دلائل دیے گئے ہیں۔ ان میں سے چند ہم یہاں ذکر کرتے ہیں:[1]

۱۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور ۲۴: ۶۳] (لہٰذا وہ لوگ جو اس کی مخالفت کرتے ہیں ان کو اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ ان پر کوئی آفت آ پڑے یا ان پر کوئی دردناک عذاب نازل ہو جائے)۔

یہ آیت امر کے وجوب کے لیے ہونے کو اس طرح بتلاتی ہے کہ اس میں حکم کی مخالفت سے ڈرایا گیا ہے اور اس آیت کو اسی مقصد کے لیے بیان کیا گیا ہے اور وہ ڈرانا یہ ہے کہ حکم کی مخالفت کرنے والا کہیں فتنے یا دردناک عذاب میں نہ مبتلا ہو جائے۔ اس لیے اس کو حکم کی مخالفت سے ڈرنا چاہیے۔ حکم کی مخالفت سے فتنہ یا دردناک عذاب کا خوف اسی وقت ہو سکتا ہے جب جس چیز کا حکم دیا گیا ہو وہ فرض (واجب) ہو کیونکہ جو فرض نہ ہو اس کے چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں۔

۲۔ سنت سے اس کی مثال رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلاَةٍ[2] (اگر مجھے یہ ڈر نہ ہوتا کہ میری امت مشقت میں پڑ جائے گی تو ہر نماز کے لیے انہیں میں مسواک کرنے کا حکم دیتا)۔ یہ بھی وجوب کی دلیل ہے، کیونکہ اگر استحباب کے لیے ہوتا تو مسواک کرنا مستحب ہوتا اور اس کا حکم دینے میں کوئی مشقت نہ ہوتی۔

۳۔ سلف میں صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ امر کے صیغے سے وجوب پر استدلال کرتے تھے الا یہ کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہوتا جو وجوب کو نہ بتلاتا۔ ان کا یہ استدلال بے شمار واقعات میں ملتا ہے، خواہ امر کا ماخذ نص قرآنی ہوتا یا

۱۔ المسودة، ص ۵؛ ابن حزم، الإحكام ۳: ۲۶۳؛ فواتح الرحموت ۱: ۳۷۳- ۳۷۴؛ إرشاد الفحول، ص ۹۵؛ التلويح، ص ۱۵۳- ۱۵۴؛ كشف الأسرار ۱: ۱۰۶ و ما بعد؛ حاشية الازميري اور الآمدی ۲: ۲۰۷- ۲۱۲؛ شرح المنار، ص ۱۲۳۔ یہ بات ذہن نشین رہے کہ امر کے حقیقی اور اصلی معنی میں علما کے اختلاف کی بنا پر نصوص کو سمجھنے میں وسیع طور پر اختلاف ہوا، اگر امر کے بنیادی معنی "وجوب" کو قرار دیا جائے تو اگرچہ اختلاف ختم نہیں ہو گا البتہ اس میں بڑی حد تک کمی آ جائے گی۔ اس لیے کہ اس قاعدے کو لے لینے کا مطلب یہ نہیں ہو گا کہ امر کو وجوب کے معنی سے ہٹانے والے قرائن کو ساقط ہی کر دیا جائے۔ ایسے قرائن کو سمجھنے اور اختیار کرنے میں نقطہ ہائے نظر مختلف ہی رہیں گے، چنانچہ نصوص کی تعبیر اور احکام کے استنباط میں اختلاف تو رہے گا، البتہ اس کا دائرہ تنگ اور محدود ہو جائے گا۔

۲۔ صحیح بخاری، کتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة

حدیث نبوی۔ ان کا یہ استدلال عام اور معروف تھا اور کسی نے اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا اس بات پر اتفاق تھا کہ امر مطلق وجوب کو بتاتا ہے، اور جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اس کو لازمی طور پر کرنے کا مطالبہ کرتا ہے، نہ کہ اس کے مستحب ہونے کا۔

۴۔ جو اوامر قرائن سے خالی ہوں اور وہاں کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو وجوب کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو بتلائے، ان میں ذہن فوری طور پر وجوب کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ امر کا صیغہ سنتے ہی سننے والا یہی سمجھتا ہے کہ اس سے مراد کوئی ایسا حکم ہے جس کا کرنا لازمی ہے۔

۵۔ اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص دوسرے سے کسی فعل کا مطالبہ کرنا چاہے، اور اس کے چھوڑنے سے منع کرے، تو امر کا صیغہ استعمال کر کے وہ یہ مطالبہ کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امر کا صیغہ کسی فعل کے حتمی طور پر کرنے کے مطالبے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور یہی وجوب ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ امر فعل کی مختلف شکلوں میں سے ایک شکل ہے۔ ان سب صیغوں یا شکلوں کے مخصوص معانی ہیں، جیسے دوسرے اسما اور حروف کے معنی ہوتے ہیں، جیسے رجل (آدمی) اور زید وغیرہ، کیونکہ وضع کلام کی غرض سننے والے کو اپنی مراد سمجھانا ہوتا ہے۔ اگر مخالف سے کسی فعل کو لازمی طور پر کرانا مقصود ہو تو یہ امر کے صیغے کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ بات بتلاتی ہے کہ امر اصل میں اسی مفہوم کو بتلانے کے لیے اور سننے والے کو یہ بات سمجھانے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

۶۔ جو شخص امر کی مخالفت کرے اہل لغت اس کے اس فعل کو عصیان (نافرمانی) سے تعبیر کرتے ہیں اور عصیان یا معصیت، مذمت کا ہی نام ہے۔ یہ کسی ایسے حکم کے لیے استعمال نہیں ہو سکتا جو واجب نہ ہو۔

۲۶۷۔ نہی کے بعد امر (کسی فعل کی ممانعت کے بعد اس کے کرنے کا حکم دینا)

کسی کام کی ممانعت کے بعد اس کے کرنے کا حکم دینے میں فقہا کا اختلاف ہے کہ آیا یہ امر وجوب کے لیے ہوگا یا نہیں۔ بعض فقہا جیسے حنابلہ، مالکیہ اور امام شافعیؒ کی راجح رائے یہ ہے کہ اس صورت میں امر اباحت کو بتلاتا ہے اور اباحت (جواز) سے زیادہ اس میں اور کوئی چیز نہیں ہوتی۔ وہ کئی نصوص سے استدلال کرتے ہیں۔ احرام کی حالت میں شکار کرنے کی ممانعت ہے لیکن احرام اتارنے کے بعد اس کی اجازت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدۃ ۵: ۲] (جب تم احرام کھول دو تو تمہیں شکار کی اجازت ہے)۔ یہ حکم کہ شکار کرو، حالت احرام میں شکار کی ممانعت کے بعد دیا گیا ہے۔ ممانعت کی آیت یہ ہے: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي

الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدۃ۵: ۱] (مگر ایسی حالت میں جب کہ تم احرام میں ہو)۔ تمام فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ یہاں شکار کا حکم صرف جواز کو بتلاتا ہے، وجوب کو نہیں۔

یا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ﴾ [الجمعۃ۶۲: ۱۰] (پھر جب نماز پوری ہو چکے تو اختیار ہے کہ تم زمین پر چلو پھرو اور اللہ کا فضل (روزی) تلاش کرو)۔ یہ حکم جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کی ممانعت کے بعد دیا گیا ہے۔ اللہ کا فضل تلاش کرنے سے مراد کسب معاش، خرید و فروخت اور ہر قسم کی تجارت کرنا ہے۔ تمام علما کا اتفاق ہے کہ جمعہ کی نماز ختم ہونے کے بعد ان سب چیزوں کی اجازت ہے، اگرچہ حرمت کے بعد یہ حکم دیا گیا ہے۔

دوسرا فریق جس میں اکثر حنفی فقہا شامل ہیں، کی رائے یہ ہے کہ کسی فعل کی حرمت و ممانعت کے بعد اس کے کرنے کا حکم وجوب کو بتلاتا ہے۔ گویا یہ حکم ابھی نیا دیا گیا ہے اور گویا پہلے اسے حرام نہیں بتلایا گیا تھا۔ اس نظریے کے حاملین کی دلیل یہ ہے کہ دلائل ہمیں یہ بتلاتے ہیں کہ امر وجوب کے لیے ہے، وہ اس میں فرق نہیں کرتے کہ یہ امر حرمت سے پہلے واقع ہوا ہے یا بعد میں۔

پہلا نقطۂ نظر رکھنے والوں کی دلیل کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ اللہ کا فضل تلاش کرنا یا شکار کرنا یا ایسے ہی دوسرے امور سے متعلق احکام ہمارے مفاد و مصلحت کے لیے دیے گئے ہیں۔ یہ ایک ایسا قرینہ ہے جو امر کو وجوب سے اباحت کی طرف پھیر دیتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں اگر واجب ہوتیں تو ان سے ہمارا نقصان ہوتا، فائدہ نہیں اور ان کو ترک کر کے گناہ گار ہوتے۔ اس طرح اس کا وجوب توڑنے سے خود اپنے موضوع کی طرف لوٹ آتا اور یہ جائز نہیں۔ اس لیے جس امر میں قرائن موجود نہ ہوں وہ وجوب کو بتلاتا ہے، خواہ اس سے پہلے اس کی ممانعت ہو یا نہ ہو۔ اگر اس کے ساتھ کوئی قرینہ موجود ہو تو امر کے وہی معنیٰ مراد لیے جائیں گے جو قرینہ بتلائے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔

بعض حنبلی فقہا اور احناف میں سے کمال بن ہمام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حرمت کے بعد کسی فعل کا حکم دینے سے حرمت ختم ہو جاتی ہے اور اس فعل کا حکم وہی ہوتا ہے جو حرمت سے پہلے تھا، یعنی وجوب، اباحت یا استحباب۔ *

---

* آمدی ۳: ۲۶۰- ۲۶۲؛ المسودۃ، ص۱۸؛ فواتح الرحموت ۱: ۳۸۰

میرے نزدیک اس مسئلے میں یہی آخری رائے زیادہ بہتر نظر آتی ہے۔ جن نصوص میں نواہی کے بعد اوامر وارد ہوئے ہیں ان کے استقرا سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی رائے درست ہے۔ احرام کی حالت میں شکار کرنا حرمت سے پہلے مباح تھا، حرمت کے ختم ہونے کے بعد جب صیغۂ امر کے ساتھ اس کا حکم دیا گیا تو پھر اباحت لوٹ آئی۔ جمعہ کی اذان سننے کے بعد خرید و فروخت کی ممانعت سے پہلے تجارت و دوسرے کاروبار کی اجازت تھی اب جمعہ کی نماز کے بعد جب یہ رکاوٹ دور ہوگئی تو اباحت لوٹ آئی۔ حرمت کے مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں میں مسلمانوں پر جہاد واجب ہے، لیکن حرمت کے مہینوں میں جہاد کا حکم دیا گیا تو یہ حکم وجوب کی طرف لوٹ آیا، جیسا کہ یہ حرمت سے پہلے تھا۔

۲۶۹۔ کیا امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے؟

تکرار سے مراد یہ ہے کہ ایک کام کرنے کے بعد بار بار اسے کیا جائے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ جس فعل کو کرنے کا حکم صیغہ امر کے ساتھ دیا گیا ہو، کیا امر اس کے بار بار کرنے کا متقاضی ہوتا ہے یا نہیں؟

اس بارے میں جو اقوال پائے جاتے ہیں، ان میں سے اس نقطۂ نظر کو ترجیح دی گئی ہے کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، کیونکہ امر کا صیغہ فعل کو مطلقاً کرنے کا مطالبہ کرتا ہے، ایک بار یا بار بار اس فعل کو کرنے کو نہیں بتلاتا، کیونکہ یہ کسی فعل کے کرنے کے مطالبے کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس لیے جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس کے بار بار کرنے یا ایک بار کرنے کا مسئلہ صیغے کی ماہیت سے خارج ہے۔ وضع کے لحاظ سے امر کا صیغہ ان دونوں میں سے کسی ایک بات کو بھی نہیں بتلاتا، لیکن جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس حکم کی تکمیل ایک بار کرنے سے کم میں ممکن نہیں۔ اس لیے ایک بار کرنا اس حکم کی تعمیل کے لیے ضروری ہے، نہ کہ خود امر کا صیغہ اس بات کو بتلاتا ہے[1]۔

اس لیے بعض علما نے کہا ہے کہ امر کا صیغہ فی نفسہ اس فعل کو جس کا حکم دیا گیا ہو۔ ایک بار کرنے کو بتلاتا ہے۔ اس بنا پر مطلق امر اس فعل کے کرنے کے مطالبے کو بتلاتا ہے جس کے انجام دینے کا اس میں حکم دیا گیا ہے اور تعمیل حکم کے لیے ایک بار کرنا کافی ہے۔ ہاں اگر کوئی ایسا قرینہ اس کے ساتھ ملا ہوا موجود ہو جو یہ بتلائے کہ اس امر سے مراد تکرار ہے تو اس صورت میں امر سے تکرار مراد ہوگا۔ جیسے امر یا صفت کے ساتھ معلق ہو اور

۱۔ ابن حزم، الإحکام ۳: ۳۱۸؛ المسودة، ص ۲۰، آمدی ۲: ۲۲۵؛ لطائف الاشارات، ص ۲۴۔ بعض کی رائے ہے کہ امر کا صیغہ بجائے خود مطلوب فعل کی صرف ایک بار ادائگی کا تقاضا کرتا ہے، إرشاد الفحول، ص ۹۷

شارع نے اس کو اس فعل کی علت قرار دیا ہو، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدۃ۵: ٦] (اے ایمان والو! جب تم نماز پڑھنے کو اٹھو تو پہلے اپنے منہ کو اور کہنیوں تک اپنے ہاتھوں کو دھو لیا کرو)۔ اس آیت میں وضو کے حکم کو نماز کے ارادے کے ساتھ معلق کیا ہے۔ اس آیت میں وضو کی تکرار اس علت کی تکرار پر مبنی ہے نہ کہ امر پر۔ اس کی علت نماز کا ارادہ ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور۲۴: ۲] (زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والا مرد، پس ان میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو)۔ زانی کو کوڑے لگانا اس کی علت کے وجود پر مبنی ہے، اور کوڑے لگانے کی علت زنا ہے۔ چنانچہ جب کبھی بھی زنا وجود میں آئے گا تو اس کو کوڑے لگائے جائیں گے۔ بار بار کوڑے لگانا کوڑوں کی علت پر مبنی ہے کوڑوں کے حکم پر نہیں جو امر کے صیغہ کے ساتھ دیا گیا ہے[1]۔

اس نقطۂ نظر کے مقابلے میں جو ہم نے اختیار کیا ہے اور بھی بہت سے نقطہ ہائے نظر ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ امر پوری عمر کے لیے کامل تکرار کا متقاضی ہے، جب تک اس کا امکان ہو۔ لیکن اگر کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس سے مانع ہو تو تکرار مراد نہیں لیا جائے گا۔ یہ بعض شافعی فقہا کا قول ہے۔ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ وہ لغوی مفہوم ہے جو امر کے صیغے سے سمجھا جاتا ہے۔ اس کی دلیل میں وہ رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: "اے لوگو! اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا ہے۔" یہ سن کر مسلمانوں میں سے ایک شخص کھڑا ہوا اور کہا اے اللہ کے رسول! کیا ہر سال؟ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا: "اگر میں یہ کہہ دوں کہ ہاں، تو یہ ہر سال فرض ہو جاتا، اور اگر یہ ہر سال فرض ہوتا تو تم اس پر عمل نہیں کر سکتے تھے اور نہ تم میں اس کی طاقت تھی۔ حج ساری عمر میں صرف ایک دفعہ فرض ہے۔ اس سے جو زیادہ ہو وہ نفل ہے[2]۔" اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ پوچھنے والا عربی زبان کا جاننے والا تھا۔ اگر زبان کے اعتبار سے امر تکرار کا متقاضی نہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس کے سوال کو غلط قرار نہ دیتے[3]۔

۱۔ آمدی ۲: ۲۲۵- ۲۳۶؛ إرشاد الفحول، ص۹۷

۲۔ ابن ابی شیبہ، المصنف، کتاب الفضائل، باب ما أعطى الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم

۳۔ شرح المنار، ص۱۳۶ومابعد؛ فواتح الرحموت، ص۳۸۴؛ المسودۃ، ص۲۰

سچ یہ ہے کہ یہ استدلال بالکل کمزور ہے اور جو نقطۂ نظر انہوں نے اختیار کیا ہے، اس کے اثبات کے لیے حجت نہیں بنتا۔ بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث ان کے نقطہ نظر کے برعکس بات بتلاتی ہے، اس لیے کہ لغت کے اعتبار سے امر اگر تکرار کو بتلاتا تو وہ یہ سوال کیوں کرتا۔ کیا اس کے سوال سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ امر کا لغوی مفہوم صرف کسی فعل کا مطالبہ ہے، اس کی تکرار نہیں۔ چنانچہ اس کا مقصد یہ تھا کہ اس کو یقینی طور پر یہ بات معلوم ہو جائے کہ حج کے متعلق بھی اس کا یہ مفہوم باقی ہے، یا وہ حج کو ان عبادات کے ساتھ ملانا چاہتا تھا جو بار بار ادا کی جاتی ہیں، جیسے نماز اور زکاۃ۔ واضح الفاظ میں اس کو یوں سمجھیے کہ بعض عبادات جیسے نماز، روزہ اور زکاۃ وقت کی تکرار کے ساتھ بار بار ادا کی جاتی ہیں۔ حج بھی ایک خاص زمانے اور خاص مقام کے ساتھ متعلق ہے۔ اس لیے بار بار ادا کی جانے والی عبادت کے ساتھ اس کی مشابہت ہے۔ چنانچہ اس کو اس امر کے بارے میں اشکال تھا کہ زمانہ کے اعتبار سے وہ حج کو ان عبادات کے ساتھ ملائے، یا ایک خاص مقام میں ادائگی کے سبب اس کو ان کے ساتھ نہ ملائے۔ اس لیے اس نے اس اشکال کو دور کرنے کے لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا تھا۔

۲۷۰۔ جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے، امر اس کے فوراً کرنے کا تقاضا کرتا ہے یا دیر میں *

امر سے متعلق ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ جس فعل کے کرنے کا شارع کی طرف سے امر کے صیغے کے ساتھ حکم دیا گیا ہے تو کیا مکلّف کو اسے فوراً کرنا چاہیے یا بعد میں بھی وہ اس کو ادا کر سکتا ہے؟ امر کس چیز کا متقاضی ہے؟ اس بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ جو لوگ تکرار کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ امر اس فعل کو فوری کرنے کو بتلاتا ہے۔ دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ دیکھا جائے گا کہ امر وقت کے ساتھ مقید ہے یا نہیں؟ اگر وقت کے ساتھ مقید ہے تو اس وقت میں وسعت ہے یا تنگی۔ جس وقت میں وسعت ہو، اس میں آخر تک ادا کرنے کی گنجائش ہے۔ یعنی اس فرض کو آخری وقت تک ادا کیا جا سکتا ہے لیکن جس وقت میں تنگی ہو، اس میں تاخیر کی گنجائش نہیں۔

جو حکم کسی متعین وقت کے ساتھ مقید نہ ہو، جیسے کفارے کا حکم ہے تو وہ مستقبل میں فعل کے مطالبے کے لیے ہوتا ہے۔ ایسے امر میں تاخیر جائز ہے۔ یعنی اس حکم کی تعمیل میں دیر کرنا بھی جائز ہے جس طرح فوراً ادائگی جائز ہے۔ حنفی فقہا، جعفریہ اور ان کے ہم خیال فقہا کے نزدیک یہی صحیح اور قابل قبول رائے ہے، ہمارے نزدیک بھی یہی قابل ترجیح ہے۔ اس لیے کہ امر کا صیغہ کسی فعل کو زمانۂ مستقبل کے کسی جز میں کرنے کا مطالبہ کرتا ہے۔ امر کی فوری تعمیل کسی قرینے سے سمجھی جاتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنے خادم سے یہ کہے کہ مجھے پانی پلاؤ۔ انسانی معمول اس بات کا

* لطائف الاشارات، ص۲۴؛ ابن حزم، الاحکام ۳: ۲۹۴؛ آمدی ۲: ۲۴۲؛ ارشاد الفحول، ص۸

فیصلہ کرتا ہے کہ پانی پلانے کا مطالبہ ضرورت اور پیاس کے وقت ہی ہوتا ہے۔ تو اس حالت میں قرینے کی وجہ سے امر فوری تعمیل کا متقاضی ہے۔

اس بات کے باوجود کہ اصولی طور پر امر کسی فعل کو دیر سے کرنے کے لیے ہے فوراً کرنے کے لیے نہیں، فرض کو جلدی ادا کرنا اس کو دیر سے ادا کرنے سے بہتر ہے؛ کیونکہ دیر سے ادا کرنے میں بہت سی قباحتیں اور مشکلات ہو سکتی ہیں۔ اس فرض کو ادا کرنے سے پہلے انسان کو موت بھی آ سکتی ہے، کیونکہ موت کا وقت معین ہے اور موت اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے۔ اس لیے فوری ادا کرنا بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدۃ۵: ۴۸] (نیکی کے کاموں میں ایک دوسرے سے سبقت کرو، تم سب کو اللہ تعالیٰ ہی کی طرف واپس جانا ہے، پھر جن جن امور میں تم اختلاف کیا کرتے تھے ان کی حقیقت سے وہ تم سب کو آگاہ کر دے گا)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران۳: ۱۳۳] (اس کی مغفرت کی طرف جو تمہارے پروردگار کی طرف سے ہے جلدی کرو)۔

ان دونوں آیتوں میں لفظ فَاسْتَبِقُوا (سبقت کرو) اور سَارِعُوا (جلدی کرو) اس بات کو بتلاتے ہیں کہ فرض کو جلدی ادا کرنا مستحب اور پسندیدہ بات ہے لیکن وہ اس کے واجب ہونے کو نہیں بتلاتے، یہ بات نہیں کہی جو شخص فرض کو اپنے وقت پر ادا کرتا ہے اسے سبقت کرنے والا اور جلدی کرنے والا نہیں ہے۔[1]

۱۷۔ جس چیز سے فرض کی تکمیل ہوتی ہے وہ خود بھی فرض ہے[2]

گزشتہ بحث میں ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امر واجب ہونے کا تقاضا کرتا، یعنی امر اس بات کو بتلاتا ہے کہ جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس کا کرنا حتمی ولازمی ہے اور مخاطب کے حق میں یہ فعل واجب (فرض) ہے۔ لیکن بعض اوقات جس فعل کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو یعنی جس کی حیثیت فرض کی ہو اس کا وجود میں لانا ایک دوسری چیز کے وجود میں لانے پر موقوف ہوتا ہے۔ تو کیا یہ چیز بھی اسی حکم سے اسی طرح واجب ہوگی جس سے اصل فرض ثابت ہوا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب قدرے تفصیل چاہتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر فرض کا وجود میں لانا موقوف ہے اس کی درج ذیل دو قسمیں ہیں:

۱۔ شرح مسلم الثبوت ۱: ۳۸۸- ۳۸۹؛ شرح المنار، ص۲۲۲

۲۔ تیسیر التحریر ۲: ۳۴۵؛ المستصفی ۱: ۷۱- ۷۲؛ المسودۃ، ص۶۵

پہلی قسم: مکلف میں جس فعل کے کرنے کی طاقت نہ ہو، جیسے ادائگی حج کی طاقت نہ ہونا، نصاب زکاۃ کے بقدر مال نہ ہونا، جمعہ کی نماز ادا کرنے کے لیے جتنے افراد کی تعداد مقرر ہے اس کا پورا نہ ہونا اور اسی قسم کے دوسرے فرائض۔ اس قسم میں جو افعال شامل ہیں انسان ان کا مکلّف نہیں ہے اور نہ ہی امر میں وہ شامل ہیں، اس لیے مکلف کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ حج ادا کرنے کے لیے اس کی استطاعت بھی حاصل کرے۔ اسی طرح زکاۃ ادا کرنے کے لیے اس کو زکاۃ کے نصاب کے بقدر مال حاصل کرنا ضروری نہیں۔ ایسے ہی جمعہ کی نماز ادا کرنے کے لیے نمازیوں کی تعداد پورا کرنا بھی لازمی نہیں۔

دوسری قسم: مکلف میں جس فعل کے کرنے کی طاقت ہو۔ اس کی مزید دو قسمیں ہیں:

اول: جس فرض کی فرضیت کے لیے کوئی خصوصی امر موجود ہو، اس مسئلے میں ہمیں گفتگو نہیں کرنی اور نہ یہ ہمارے سوال کے موضوع میں داخل ہے اور نہ یہ ہماری بحث کا مقصد ہے۔ اس کی مثال نماز کے لیے وضو کا فرض ہونا ہے۔ یہ ایک مستقل امر کی بنا پر مکلّف پر فرض ہے، نہ کہ نماز کے حکم کے ساتھ، وہ حکم یہ ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة۵: ۶] (اے ایمان والو جب تم نماز پڑھنے کو اٹھو تو پہلے اپنے منہ کو اور کہنیوں تک اپنے ہاتھوں کو دھوؤ اور اپنے سروں کا مسح کرو اور اپنے پاؤں ٹخنوں تک دھوؤ)۔

دوم: وہ چیز جس پر کسی فرض کی ادائگی موقوف ہو اور اس کی فرضیت کے لیے کوئی خصوصی حکم موجود نہ ہو۔ ہم نے جو سوال یہاں پیش کیا ہے اس کا مقصد یہی ہے۔ علمائے اصول نے یہ اصول بنایا ہے کہ یہ قسم بھی اسی پہلے امر سے فرض سمجھی جائے گی جس سے اصل فرض ثابت ہوا تھا۔ اس کی بہت سی مثالیں ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

حج کا حکم اس بات کا متقاضی ہے کہ اس فرض کو ادا کرنے کے لیے مکہ کا سفر کیا جائے اس لیے جس امر سے حج کی فرضیت ثابت ہے۔ اسی سے اس سفر کی فرضیت بھی ثابت ہوگی کیونکہ اس سفر کے بغیر فریضۂ حج کی ادائگی مکمل نہیں ہوسکتی۔ جو لوگ جماعت سے نماز پڑھنے کو واجب کہتے ہیں ان کے نزدیک یہ جماعت کی نماز مسجدوں میں جائے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی۔ مسجدوں میں جانا اس امر سے واجب ہوگا جس سے جماعت سے نماز پڑھنا واجب ہوا ہے۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الانفال۸: ۶۰] (تم سے جس قدر ہوسکے کافروں کے مقابلہ کے لیے ہر قسم کے سامان جنگ سے تیاری کرتے رہو)۔ اس آیت میں پوری امت کو حکم ہے کہ وہ ایک طاقت بن کر ابھرے۔ امت میں یہ طاقت و قوت صنعت، کیمیا، طبیعیات اور ایسے

ہی دوسرے میدانوں میں جدید علوم وفنون حاصل کیے بغیر پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ان علوم وفنون کے حاصل کرنے کی فرضیت، بحیثیت فرض کفایہ ہونے اسی امر سے ثابت ہے جس سے امت کے لیے اس قوت وطاقت کے پیدا کرنے کی فرضیت ثابت ہے۔

لوگوں کے درمیان عدل وانصاف کے قیام اور ان سے ظلم وناانصافی دور کرنے کا حکم اسی بات کا متقاضی ہے کہ عدالتی نظام قائم کیا جائے۔ چنانچہ عدالتی نظام کے قیام اور قاضیوں کی تقرری کی فرضیت بھی اسی امر سے ثابت ہو گی جس سے اقامت عدل کی فرضیت ثابت ہے۔ اسی طرح دوسری مثالیں بھی دی جاسکتی ہیں۔

گزشتہ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی فرض کی ادائگی کے بارے میں اگر کوئی امر وارد ہو، تو وہی امر اس چیز کے بارے میں بھی سمجھا جائے گا جس پر فرض کی ادائگی موقوف ہے، بشرطیکہ اس چیز کے لیے علیحدہ کوئی حکم وارد نہ ہوا ہو۔

مامور بہ کی قسمیں *

حسن بنفسہ، حسن لغیرہ

مکلّف کو امر کے صیغے سے جس فعل کا حکم دیا جائے اس کو مامور کہتے ہیں۔ کسی فعل کے کرنے کا حکم دینا اس فعل کے اچھا ہونے (حسن) کو بتاتا ہے۔ اچھے اور برے، حسن اور (قبیح) ہونے کا اطلاق تین معانی پر مبنی ہوتا ہے۔

۱۔ کسی شے کا کامل ہونا خوبی ہے اور ناقص ہونا برائی ہے۔ جیسے علم انسان کے لیے صفت کمال ہے، اس لیے یہ اچھا (حسن) ہے اور جہالت اس کے لیے صفت نقصان ہے، اس لیے بری (قبیح) ہے۔

۲۔ کسی چیز کا طبیعت، مزاج یا دنیوی اغراض کے لیے مناسب ہونا اچھا ہے اور نامناسب ہونا برا ہے۔ جیسے شیریں اچھا ہے کیونکہ طبیعت اس کو پسند کرتی ہے اور تلخ برا ہے کیونکہ طبیعت اس سے ابا کرتی ہے۔

۳۔ جس کام کے کرنے پر اس کے کرنے والے کی تعریف ہو اور وہ ثواب کا مستحق ہو، وہ حسن ہے اور اگر اس کام کو کرنے کی مذمت ہو اور سزا کا مستحق ہو، وہ فعل قبیح ہے۔ چنانچہ اطاعت حسن ہے اور معصیت قبیح ہے۔

افعال کا اچھا اور برا ہونا (حسن وقبیح) پہلے دونوں معنٰی کے اعتبار سے عقلی ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف تیسری قسم میں ہے کہ افعال کا حسن وقبیح عقلی ہے یا شرعی۔ اشاعرہ (شافعیہ) کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ یہ شرعی ہے۔ شریعت کے ورود سے پہلے تمام افعال جیسے ایمان وکفر اور نماز وغیرہ سب برابر تھے۔ ان میں سے کسی

* اضافہ از مترجم

فعل کے کرنے کے حکم پر ثواب یا چھوڑنے پر عذاب نہیں ہوتا تھا۔ شارع نے کسی فعل کے کرنے کا حکم دے کر اس کو باعث ثواب بنایا اور کسی فعل سے منع کر کے عذاب کا مستحق بنایا۔ اس معاملے میں عقل وحکمت کا دخل نہیں۔ جس کا شارع نے حکم دیا وہ حسن ہے اور جس سے منع کیا وہ قبیح ہے۔ اگر شارع نیک کام کو برا بتاتا تو وہ برا ہوتا اور برے کو اچھا بتاتا تو وہ اچھا ہوتا۔

ماتریدیہ (احناف) کے نزدیک ایسا حسن وقبح بھی عقلی یعنی واقعی ہے۔ متاخرین حنفیہ کہتے ہیں کہ جو حسن وقبح عقلی ہے وہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ اس میں حکم الٰہی بھی بندے کے لیے صادر ہو۔ یعنی ضروری نہیں کہ جو چیز اچھی ہے اللہ تعالیٰ ضرور اس کی فرضیت کا حکم دے اور جو چیز بری ہے اس کی ضرور ممانعت کرے۔ ہاں ایسے افعال اس بات کے لائق اور مستحق ہیں کہ ان کے بارے میں حکم الٰہی نازل ہو لیکن اللہ تعالیٰ پر یہ واجب نہیں۔ اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے وہ کسی فعل کا حکم ترجیح بلا مرجح نہیں دیتا۔ اچھی چیز کو برا اور بری چیز کو اچھا نہیں قرار دیتا۔ جو واقعی اچھی ہوتی ہے اس کی نسبت حکم دیتا ہے اور جو بری ہوتی ہے اس سے منع کرتا ہے۔ جب آمر (حکم دینے والا) حکیم ہو تو وہ مامور بہ کی نسبت یہ بتاتا ہے کہ یہ شے پائے جانے کے لائق ہے۔ حکم دینے والا اللہ تعالیٰ ہے اور شریعت اس کے اچھا اور برا ہونے کو ظاہر کرنے والی ہے۔ جب تک اللہ تعالیٰ اپنے رسولوں کو بھیج کر اور اپنا کلام نازل کر کے حکم نہ دے، اس وقت تک کوئی فعل اچھا یا برا اور کوئی حکم امر ونہی نہ ہوگا۔

معتزلہ، امامیہ، کرامیہ اور براہمہ اس نقطۂ نظر کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک کسی فعل کا واقعی اچھا یا برا ہونا ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے۔ یعنی ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر یہ لازم ہے کہ جو کام عقلی طور پر اچھا ہے اس کے کرنے کا حکم دے اور جو برا ہے اس سے منع کرے۔ ان کے نزدیک اگر شریعت نہ ہوتی، رسول مبعوث نہ ہوتے اور اللہ تعالیٰ افعال کو وجود میں لاتا، تب بھی یہ احکام اسی طرح واجب ہوتے جس طرح شرع نے واجب کیے ہیں۔

یہ بات واضح رہے کہ احناف کا موقف بین بین ہے۔ وہ جزوی طور پر دونوں نظریوں سے اتفاق بھی کرتے ہیں اور اختلاف بھی۔ اشاعرہ سے ان کا اس امر میں اتفاق ہے کہ شارع کے حکم سے افعال میں حسن وقبح آتا ہے۔ لیکن اس بات میں وہ ان سے اختلاف کرتے ہیں کہ افعال عقلی واقعی طور پر اچھے یا برے نہیں ہوتے۔ معتزلہ سے انہیں اس بات میں اتفاق ہے کہ افعال عقلی طور پر حسن وقبیح ہوتے ہیں لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ اس کے حسن وقبح کے سبب شارع پر ان کے لیے امر ونہی کا حکم دینا بھی ضروری ہے۔ اہل سنت کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے، وہ مختار کل ہے۔

چنانچہ اسی اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں: ایک حسن بنفسہ دوسرا حسن لغیرہ۔ حسن بنفسہ وہ ہے جس کی اپنی ذات میں خوبی ثابت ہو، یعنی جو فی نفسہ اچھا ہو اور حسن لغیرہ وہ ہے جس میں دوسرے کے واسطے سے خوبی آئے، اس میں اپنی ذات سے کوئی خوبی نہ ہو۔

حسن بنفسہ کی مثالیں یہ ہیں: اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، منعم کا شکر ادا کرنا، سچ بولنا، عدل کرنا، نماز پڑھنا اور اسی قسم کی خاص عبادتیں، جن کے بارے میں عقل کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ تمام چیزیں اپنی ذات سے اچھی ہیں۔ اس نوع کا یہ حکم کہ جب بندے پر اس کا ادا کرنا واجب ہو تو ادا کیے بغیر ساقط نہیں ہو گا۔ مگر یہ اس عبادت میں ہے جس میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا کہ یہ ہر عاقل و بالغ پر لازم ہے اور وجوب کے بعد کسی طرح ساقط نہیں ہو سکتا اور جب ساقط نہیں ہو سکتا تو حالت اکراہ میں زائل بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی کافر کسی مسلمان کو کلمۂ کفر پر مجبور کرے تو ایسا کلمہ زبان سے کہنا جائز ہے، بشرطیکہ دل میں تصدیق باقی ہو، کیونکہ زبانی اقرار ساقط ہو سکتا ہے، تصدیق ساقط نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ ایمان میں تصدیق واعتقاد اصل ہے اور تصدیق کی خوبی اس کی ذات میں ثابت ہے۔ تصدیق کسی چیز کے اذعان، یقین اور قبول کو کہتے ہیں۔ علمائے سلف نے ایمان کی تعریف اذعان و معرفت سے کی ہے۔ یعنی پیغمبر کو صرف سچا جاننا کافی نہیں، جب تک یہ مرتبہ تسلیم و قبول کو نہ پہنچے۔

لیکن جس چیز میں ساقط ہونے کا احتمال ہو وہ ادا کرنے سے ساقط ہو جاتی ہے۔ جیسے ایمان کا دوسرا حصہ زبانی اقرار۔ اس کی خوبی عذر کی وجہ سے زائل ہو جاتی ہے۔ اس وجہ سے حالت اکراہ میں مکلّف کے ذمے سے اقرار کی شرط بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ ایمان لاتے وقت اگر اقرار کی قدرت نہ ہو تو اقرار ساقط ہو جاتا ہے۔ عام حالات میں اقرار اور تصدیق میں تطبیق ہونی چاہیے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ آمر یعنی حکم دینے والے کے حکم سے ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے حائضہ عورت کو نماز پڑھنے کی ممانعت ہے۔ نماز کی خوبی اس کی ذات میں ثابت ہے لیکن نماز کے لیے شارع نے طہارت کی شرط لگائی ہے، جو عورت میں حالت حیض میں مفقود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نماز جب اول وقت میں واجب ہو گی تو وہ ادا کرنے سے ساقط ہو جائے گی۔ یا جنون کے عارض ہونے، یا آخر وقت میں عورت کے حیض و نفاس آ جانے سے ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ شریعت نے ان عوارض کے سبب نماز کو مکلّف کے ذمے سے ساقط کر دیا ہے لیکن اگر نماز کا وقت تنگ ہو گیا ہو تو نماز ساقط نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تیمم کر سکتا ہے۔ اسی طرح لباس نہ ہونے کی صورت میں بھی نماز ساقط نہیں ہوتی کیونکہ عریانی کی حالت میں بیٹھ کر نماز درست ہو جائے گی۔ اگر قبلہ کی سمت مشتبہ ہو جائے، یا کوئی زبردستی نماز سے روکے اس وقت بھی نماز ساقط نہیں ہو گی۔

مامور بہ کی دوسری قسم حسن لغیرہ ہے۔ یعنی وہ فعل جس کی اپنی ذات میں کوئی خوبی ثابت نہ ہو، بلکہ دوسرے کی وجہ سے اس میں خوبی پائی جائے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ بالواسطہ حسن ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ یہ غیر مامور بہ سے منفصل ہو دوسری یہ کہ منفصل نہ ہو۔ پہلی قسم کو قائم بنفسہ اور دوسری کو قائم بمأمور بہ کہتے ہیں۔

قائم بنفسہ وہ ہے جس میں مأمور بہ کے ساتھ غیر ادا نہ ہو سکے بلکہ اس کو علیحدہ ادا کرنے کی ضرورت ہے۔ حسن لغیرہ کی مثالیں یہ ہیں: جمعہ کی نماز کے لیے اذان ہونے کے بعد بھی تجارت کرنے کا حکم قرآن مجید میں سورۃ جمعہ میں موجود ہے۔ سعی سے یہاں دوڑنا مراد نہیں ہے، بالکل اطمینان اور آرام سے چلنا مراد ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، ابن مسعودؓ اور ابن زبیرؓ سے مروی ہے کہ فاسعوا کے معنی یہ ہیں کہ تم کو جس کام کا حکم دیا گیا ہے اس کے لیے آمادہ ہو جاؤ اور اس سے مت رکو اور اس سے مراد تاکید ہے۔ سعی کے معنی یہاں قصد و ارادہ کے ہیں دوڑنے اور لپکنے کے نہیں۔ ذکر اللہ سے مراد خطبہ ہے اور اذان سے مراد خطبہ کی اذان ہے۔ دوسری مثال نماز کے لیے وضو کرنا ہے۔ سعی میں حسن جمعہ کی نماز کی وجہ سے آیا ہے اور وضو میں بھی خوبی نماز کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ ورنہ ان دونوں میں فی نفسہ کوئی حسن نہیں ہے اور یہ دونوں خود عبادت مقصود نہیں ہیں۔

حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ جس ذریعے سے اس میں حسن آیا ہے اس کے ساقط ہونے سے اس کا حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ جس پر جمعہ فرض نہیں اس پر سعی بھی فرض نہیں۔ مثلاً جو شخص مریض یا مسافر ہے اس پر جمعہ کی نماز فرض نہیں۔ اس لیے ان پر اذان سن کر بھی سعی کرنا فرض نہیں۔ اسی طرح جس شخص پر نماز فرض نہیں اس پر وضو بھی واجب نہیں۔ نماز کے ساقط ہو جانے سے وضو بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

قائم بمأمور غیر منفصل سے یہ مراد ہے کہ مأمور بہ کے ادا کرنے سے غیر بھی ادا ہو جائے۔ اس کی مثال نماز جنازہ کی ہے۔ میت کو سامنے رکھ کر نماز پڑھنا بظاہر درست معلوم نہیں ہوتا۔ عقلاً یہ بات اچھی نہیں ہے لیکن اس میں میت کے لیے دعائے مغفرت کی جاتی ہے اور یہ مسلمان کا حق ہے اس کا ادا کرنا حسن ہے۔ اس لیے یہ نماز بھی حسن بن گئی۔ میت کا حق ادا کرنا ذات مامور بہ یعنی نماز سے ادا ہو جاتا ہے، اس کو علیحدہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہی حال حدود، قصاص اور جہاد کا ہے۔ یہ چیزیں حسن بنفسہ نہیں، حسن لغیرہ ہیں۔ حدود میں شراب کی مثال لیجیے۔ اس کی سزا اسّی کوڑے ہے۔ اسی طرح حدود میں دوسرے جرائم کے لیے بھی سزا مقرر ہے۔ اس سزا کا مقصد آئندہ اس جرم کے ارتکاب سے روکنا ہے اور دوسروں کے لیے یہ عبرت ہے تاکہ اس سزا سے لوگ

عبرت حاصل کریں اور اس گناہ کا ارتکاب نہ کریں۔ قصاص کا بھی یہی مقصد ردع وزجر ہے۔ ردع سے مراد یہ ہے کہ جرم کے ارتکاب سے پہلے مجرم اس سزا سے ڈر کر رک جائے۔ اگر جرم کا ارتکاب کرلے اور اس کو یہ سزا دی جائے تو یہ دوسروں کے لیے عبرت ہوگی اور اس کو زجر کہتے ہیں۔ یعنی دوسروں کو اس جرم سے روکنا۔ اس لیے یہ سزائیں فی نفسہ حسن نہیں، دوسرے کے واسطے حسن ہیں۔

جہاد حسن لغیرہ ہے کیونکہ کافروں سے دین کے واسطے لڑنے میں قتل وخون ریزی ہوتی ہے، شہر اور آبادیاں برباد ہو جاتی ہیں۔ لیکن اس سے مقصود یہ ہے کہ مسلمان کافروں کے شر سے محفوظ رہیں، اور اللہ کا کلمہ بلند ہو۔ کافر یا تو مسلمان ہو جائیں یا جزیہ دینا قبول کریں یا پھر جنگ کے لیے تیار رہیں۔ کافروں کا اسلام قبول کرنا یا ان سے جزیہ وصول کرنا نفس جہاد سے حاصل ہوتا ہے۔ کسی دوسرے کام کی اس میں ضرورت نہیں پڑتی۔ اگر ہم فرض کریں کہ یہ واسطے نہ ہوتے تو مامور بھی باقی نہ رہتا۔ اگر گناہ نہ ہوتا تو حد واجب نہ ہوتی، اگر کفر لڑائی تک پہنچانے والا نہ پایا جاتا تو جہاد واجب نہ ہوتا۔

یہ بات واضح رہے کہ جب امر کا صیغہ مطلق ہو، یعنی اس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو، تو اس سے وہ مامور بہ مراد ہوتا ہے جو حسن بنفسہ ہو، یعنی کسی غیر کے واسطے کے بغیر حسن اور مطلق فرد کامل کو چاہتا ہے۔ اس لیے امر مطلق واجب کے لیے ہوگا۔ مندوب ومباح ہونا اس کا نقصان ہے۔ امر مطلق کامل ہوتا ہے اور مکلف کے ذمے سے اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا جب تک اس کے سقوط کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جمعہ کی نماز کا امر صفت حسن کو جمعہ کے لیے واجب کرتا ہے۔ اس کے سوا کوئی دوسری عبادت مشروع نہ ہوگی۔ اگر کوئی شخص بلا عذر ظہر کی نماز اپنے گھر میں پڑھ لے اور ابھی جمعہ کی نماز کا وقت باقی ہو تو اس کی نماز ظہر نہیں ہوگی، کیونکہ جمعہ کے دن اصل جمعہ کی نماز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز ظہر جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک جمعہ کے دن بھی اصل نماز ظہر ہے۔ اور ظہر کی نماز کی قضا سب کے نزدیک واجب ہے، جمعہ کی نہیں۔ جمعہ کے دن بھی مقصود ظہر ہی ہے۔ جمعہ کی نماز ظہر کے قائم مقام ہے، جمعہ ظہر کا ناسخ نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص بوجہ عذر کے نماز جمعہ سے پہلے اپنے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لے اور پھر نماز جمعہ میں شریک ہو جائے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی ظہر کی نماز جاتی رہے گی اور امام شافعی کے نزدیک نہیں جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کی نماز میں شریک ہونے کا حکم معذور وغیر معذور دونوں کے لیے ہے۔ نماز جمعہ عزیمت کے سبب نماز ظہر کے قائم مقام ہوتی ہے لیکن معذور سے رخصت کے سبب ساقط ہو جاتی ہے۔ جب وہ جمعہ کی نماز میں شریک ہو گیا تو اب اس کا شمار غیر معذورین میں ہوگا۔ اس لیے اس سے ظہر کی نماز جاتی رہے گی۔

ادا اور قضا

امر کا حکم دو طرح کا ہوتا ہے، ادا اور قضا۔ ادا کی تعریف یہ ہے: فالأداء عبارة عن تسليم عين الواجب إلى مستحقه (عین واجب کو اس کے مستحق کے سپرد کرنے کو ادا کہتے ہیں)۔ قضا کی تعریف یہ ہے: القضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب إلى مستحقه (مثل واجب کو اس کے مستحق کے حوالے کر دینے کو قضا کہتے ہیں)۔ یعنی جو امر سے واجب ہوا ہے اس کو مثل سے دوسرے وقت میں لائے اور ادا کا مطلب یہ ہے کہ امر سے جو کچھ واجب ہوا ہے اس کو وقت معین پر انجام دے۔ کبھی قضا کے لفظ کو ادا کے معنیٰ میں بھی استعمال کرتے ہیں۔

اکثر حنفیہ، بعض شافعی اور حنبلی فقہا اور اکثر اہل حدیث کا مسلک یہ ہے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے اسی سبب سے قضا واجب ہوتی ہے۔ مگر جمہور شافعی فقہا اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ قضا کے لیے اس سبب کے سوا جو ادا کے لیے تھا ایک جدید سبب کی ضرورت ہے اور اس جدید سبب سے اس کی قضا واجب ہوگی۔ اس جدید سبب سے مراد وہ نص ہے جس سے ادا واجب ہوئی ہے۔ جمہور حنفیہ کے نزدیک جو نصوص نماز و روزہ کی فرضیت پر دلالت کرتی ہیں، وہی ان کی قضا پر بھی دلالت کرتی ہیں، کسی دوسری نص کی ضرورت نہیں۔ شافعیہ کی دلیل یہ ہے کہ عبادت کو اپنے وقت میں ادا کرنا باعث قرب و شرف ہے۔ اس میں قیاس کر کے وقت کے بعد ادا کرنے سے وہ قرب و شرف حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کی قضا کے لیے علیحدہ حکم کی ضرورت ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب کسی فعل کا ایک خاص وقت میں کرنا نص سے واجب ہو چکا ہو تو اب اس وقت کے نکل جانے سے اس کا وجوب ساقط ہو جاتا، بلکہ مکلّف کے پاس اس فعل کا مثل موجود ہوتا ہے۔ یہ مثل اس چیز کا قائم مقام ہو جائے گا۔ ہاں جس کا مثل نہیں اس کی قضا بھی واجب نہیں، جیسے جمعہ و عیدین کی نماز۔

ادا کی دو قسمیں ہیں: کامل اور قاصر۔ کامل اسے کہتے ہیں جسے تمام صفات شرعی کے ساتھ ادا کیا جائے اور جس کو اس طرح ادا نہ کیا جائے وہ قاصر ہے۔ کامل کی مثالیں یہ ہیں: نماز کو وقت پر جماعت کے ساتھ ادا کرنا، باوضو طواف کرنا، فروخت شدہ چیز اسی طرح صحیح و سالم مشتری کے سپرد کرنا جیسے معاملہ طے پایا تھا اور غاصب کا غصب کی ہوئی چیز کو اسی طرح لوٹانا جیسے اس کو غصب کیا تھا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے پر مکلّف ذمہ داری سے نکل جاتا ہے۔ اسی لیے احناف کہتے ہیں کہ اگر غاصب غصب شدہ چیز مالک کو فروخت کر دے یا اس کے پاس رہن رکھے یا اس کو ہبہ کر دے اور اس کے سپرد کر دے تو غاصب ذمہ داری سے نکل جائے گا اور بیع، رہن

اور ہبہ کا معاملہ لغو قرار پائے گا۔ یہ ادا کرنے کے حکم میں ہے۔ کسی کا کھانا غصب کر کے اس کی لاعلمی میں اس کو کھلا دیا جائے یا کپڑا چھین کر مالک کو پہنا دیا جائے تو یہ بھی ادا کرنا ہو گا۔ بیع فاسد میں اگر مشتری نے خریدی ہوئی چیز بائع کو مستعار دے دی یا ہبہ کر دی تو یہ بھی ادا کہلائے گا۔

ادا قاصر عین واجب کو کسی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنے کو کہتے ہیں۔ جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا، یعنی رکوع و سجود میں اچھی طرح نہ ٹھہرنا، بے وضو طواف کرنا، خریدی ہوئی چیز کو اس طرح لوٹانا کہ اس پر قرض ہو، یا جرم صادر ہوا ہو، (غلام) کی صورت میں، غصب کیے غلام کو اس طرح لوٹانا کہ کسی قتل کرنے کے سبب وہ مباح الدم ہو گیا ہو اور قرض میں کھوٹے سکے دینا وغیرہ۔ ادائے قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ساتھ ممکن ہو تو کرا دی جاتی ہے ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جاتا ہے مگر گناہ میں ایسا نہیں۔ چنانچہ تعدیل ارکان کا کچھ مثل نہیں، اس لیے کہ اگر کسی نے تعدیل ارکان نہیں کیا تو حکم ساقط ہو جائے گا۔ اگر ایام تشریق میں نمازیں چھوٹ گئیں تو آئندہ قضا نمازوں میں تکبیر کہنے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس کا مثل نہیں۔ دوسرے دنوں میں باآواز بلند تکبیر کہنے کا حکم نہیں ہے، فاتحہ، قنوت، التحیات اور عیدین کی تکبیریں چھوڑنے پر سجدہ سہو لازم ہو گا اور اس سے یہ نقصان دور ہو جائے گا۔ طواف زیارت چھوڑنے پر قربانی واجب ہو گی کیونکہ وہ اس کا مثل ہے۔

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ حقوق کی ادائگی میں اصل ادا کرنا ہے، خواہ کامل ہو یا ناقص اور ادا کو قضا کی طرف اُسی صورت میں پھیرتے ہیں جب انسان ادا کرنے سے معذور ہو۔ اس بنا پر امانت، وکالت اور غصب میں اصل مال واپس کرنا ضروری ہو گا۔ اگر وکیل، غاصب اور جس کے پاس مال امانت رکھا گیا تھا اصل مال کو رکھ کر اس کی مثل دیں تو ان کا یہ اختیار نہ ہو گا۔ فروخت کے بعد اگر اس چیز میں عیب نکلا تو مشتری کو اختیار ہو گا، کیونکہ یہ ادائے ناقص ہے، مشتری اس کو واپس کر سکتا ہے۔ چنانچہ اس قاعدے کی رو سے کہ اصل ادا ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ غاصب کو بعینہ غصب کی ہوئی چیز واپس کرنی چاہیے اس میں کتنی ہی تبدیلی آ جائے، اس نقصان کا بھی اس کو معاوضہ دینا چاہیے۔ مثلاً کسی نے گیہوں غصب کر کے پیس لیے، زمین غصب کر کے اس پر گھر بنا لیا، بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر لیا، انگور غصب کر کے ان کو نچوڑ لیا یا گیہوں کو بو دیا اور فصل اگ آئی، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سب اشیا مالک کی ہیں اور غاصب کو انہیں مالک کو واپس کرنا چاہیے اور نقصان کا تاوان دینا چاہیے۔

احناف کے نزدیک یہ غاصب کی ملک ہیں اور ان کی قیمت اسے ادا کرنی چاہیے۔ ان میں تغیر آنے سے مالک کا حق اب ان سے ہٹ گیا لیکن قیمت دینے سے پہلے ان سے نفع اٹھانا حلال نہیں۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ عین باقی ہے۔ اس لیے مالک کا حق منقطع نہیں ہو گا غاصب کے فعل کا اعتبار نہیں کیا جاتا، کیونکہ وہ ممنوع ہے۔ جنہ

چیزوں میں زیادہ تغیر نہیں آتا تو ظاہر روایت کے مطابق مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا۔ اس کو اختیار ہے چاہے روئی کو غصب کر کے اسے کاتا یا سوت کو غصب کر کے اس کو بُنا۔ غصب کی ہوئی چیز میں اگر زیادہ تغیر آ جائے تو احناف کے نزدیک غاصب پر اس کی قیمت آئے گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا ضمان (تاوان) آئے گا۔

قضا کی بھی دو قسمیں ہیں، کامل اور قاصر۔ کامل کی تعریف یہ ہے: تسلیم مثل الواجب صورةً ومعنى (واجب کی مثل کو صورت و معنی دونوں میں ادا کرنا، اگر مماثلت دونوں میں ہو)۔ مثلاً کسی شخص نے ایک سیر گیہوں غصب کر کے تلف کر دیے تو وہ ایک ایک سیر گیہوں کا ضامن ہو گا۔ یہ ایک سیر گیہوں ان گیہوں سے مماثلت رکھتے ہوں جو اس نے غصب کیے تھے۔

تمام مثلیات کا یہی حکم ہے۔ مثلیات ان چیزوں کو کہتے ہیں جو وزن کر کے، ناپ کر یا گن کر بکتی ہیں۔ قضائے قاصر وہ ہے جو صورةً واجب کے برابر نہ ہو، معنیً ہو۔ مثلاً کسی نے ایک بکری کو غصب کیا وہ ہلاک ہو گئی تو اس کی قیمت واجب ہو گی کیونکہ یہ صورت میں برابر نہیں مالیت میں برابر ہے۔ اگر کسی چیز کو غصب کیا اور وہ ہلاک ہو گئی اور بازار میں معدوم ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جھگڑے کے دن جو قیمت تھی وہ دینی ہو گی۔ امام محمدؒ کے نزدیک معدوم ہونے کے دن جو قیمت تھی وہ دینی ہو گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب کے دن جو قیمت تھی وہ دینی ہو گی۔ مثل کامل پر جب تک عمل ممکن ہو، ناقص پر عمل نہیں کرنا چاہیے۔

جس چیز کی مثل نہ صوری ہو نہ معنوی، تو اس کی قضا بھی واجب نہیں۔ اس اصول کی بنا پر احناف کہتے ہیں کہ منافع تلف کرنے سے تاوان نہیں آتا کیونکہ منافع میں باہمی تفاوت ہونے کی وجہ سے نفع کا تاوان مثل کے ساتھ مقرر نہیں ہو سکتا۔ عین بھی واپس نہیں ہو سکتا۔ منافع کا مثل نہ صورت میں ہے نہ معنی میں۔ مثلاً کسی نے غلام کو غصب کر کے اس سے ایک ماہ خدمت لی یا گھر کو غصب کر کے اس میں ایک ماہ سکونت رکھی، پھر واپس کر دیا تو احناف کے نزدیک اس پر کوئی تاوان نہیں، صرف گناہ گار ہو گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر تاوان آئے گا کیونکہ احناف کے نزدیک منافع مال نہیں۔ شوافع کے نزدیک منافع مال ہیں۔ اس قاعدہ کلیہ پر مزید تفریعات دیکھیے۔ اگر کسی نے جھوٹی گواہی دے کر قاضی کے سامنے کسی عورت کو طلاق دلوا دی تو شوہر کو جو نقصان ہم ی کا پہنچا ہے اس پر کوئی تاوان (ضمان) نہیں گناہ ہو گا اور تعزیری سزا۔

جس چیز کا مثل نہ صورت میں ہو نہ معنی میں، لیکن شریعت نے اس کا مثل مقرر کیا ہو تو اس کی قضا اسی مثل سے ہوگی۔ جیسے شیخ فانی کے روزوں کا فدیہ دینا، لیکن ان کے درمیان کوئی مشابہت نہیں۔ ایسے ہی قتل خطا میں دیت ہے۔ اس میں بھی کوئی مشابہت نہیں۔ *

نہی

۲۷۲۔ لغت میں نہی منع کرنے یا روکنے کو کہتے ہیں۔ عربی میں عقل کو نُہیہ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ انسان کو ایسے کام کرنے سے روکتی ہے جو سیدھے راستے اور درستی کے خلاف ہوں۔ اصطلاح میں نہی کی تعریف یہ ہے: طلب الكف عن الفعل على جهة الاستعلاء بالصيغة الدالة عليه (کسی شخص کا اپنے آپ دوسرے سے برتر سمجھتے ہوئے اس کو کسی فعل سے ایسا صیغہ استعمال کرکے روکنا جو ممانعت کو بتلاتا ہو)۔

نہی کے صیغوں میں سے مشہور صیغہ ہے: لاتفعل (یعنی مت کر)۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾ [الاسراء۱۷: ۳۲] (زنا کے قریب بھی مت پھٹکو)۔

دوسرا صیغہ حلال وجائز چیز کی نفی کرنا ہے، یعنی یہ کہنا کہ یہ کام حلال وجائز نہیں ہے۔ جیسے قرآن مجید میں ہے: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة۲: ۲۳۰] (پھر اگر دو طلاقوں کے بعد شوہر اس عورت کو تیسری طلاق بھی دے دے تو وہ عورت تیسری طلاق کے بعد اس شخص کے لیے حلال نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ اس شخص کے سوا کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے)۔

تیسرا صیغہ ایسے لفظ سے تعبیر کرنا ہے جو نہی اور تحریم کو بتلائے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل۱۶: ۹۰] (بے حیائی، اور نامعقول کاموں اور تعدی وسرکشی سے منع کرتا ہے)۔ دوسری آیت ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کی گئی ہیں)۔

کبھی نہی امر کے صیغے کے ساتھ بھی استعمال ہوتی ہے، لیکن امر کا یہ صیغہ ممانعت کو بتلاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ [الانعام۶: ۱۲۰] (تم کھلا گناہ بھی ترک کرو اور چھپا گناہ بھی)۔

* یہاں تک اضافہ از مترجم

۲۷۳۔ نہی کن معنوں میں استعمال ہوتی ہے

نہی متعدد معنوں کے لیے مستعمل ہے، جیسے حرمت، کراہت، دعا، مایوس کرنا، نصیحت اور راہنمائی وغیرہ۔

۱۔ **حرمت:** ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الانعام۶: ۱۵۱] (کسی شخص کو قتل نہ کرو جس قتل کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہو مگر ہاں کسی حق شرعی کی بنا پر)۔

۲۔ **کراہت:** رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: لَا تُصَلُّوا فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ * (اونٹوں کے بیٹھنے کی جگہ پر نماز مت پڑھو)۔

۳۔ **دعا:** ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران۳: ۸] (اے ہمارے رب جب تو ہم کو ہدایت دے چکا تو اب ہدایت کے بعد ہمارے دلوں کو ٹیڑھا نہ کر)۔

۴۔ **مایوس کرنا:** ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحریم۶۶: ۷] (اے کافرو! آج تم کوئی عذر پیش نہ کرو)۔

نہی کی مزید تشریح اور مثالیں

لفظ نہی، نصیحت وراہنمائی، تحقیر، تسویہ، اور بیان عاقبت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

ارشاد: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدۃ۵: ۱۰۱] (تم بہت باتیں کرید کرید کر نہ پوچھا کرو اور اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمھیں ناگوار ہوں)۔

تحقیر: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [طٰہٰ۲۰: ۱۳۱] (تو اپنی نظر ان چیزوں پر نہ دوڑاؤ جو ہم نے مختلف قسم کے لوگوں کو دنیاوی زندگی کی رونق کے سازوسامان کے استعمال کے لیے دے رکھے ہیں)۔

تسویہ: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور۵۲: ۱۶] (یعنی صبر کرو یا نہ کرو۔ تمہارے لیے برابر ہے)۔

بیان عاقبت: قرآن مجید میں مذکور ہے: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [ابراہیم۱۴: ۴۲] (ایسا مت سمجھو کہ اللہ ان ظالموں کے اعمال سے غافل ہے)۔

* سنن ابوداود، کتاب الطهارة، باب الوضوء من لحوم الابل

چونکہ نہی کئی معانی میں استعمال ہوتی ہے اس لیے اس کے حقیقی معنیٰ میں علما کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، یعنی اس کا حکم کیا ہے اور اگر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو یہ کس چیز کو بتلاتی ہے؟ ایک گروہ کا خیال ہے کہ یہ کراہت کو بتلاتی ہے، اس کے یہی معنیٰ ہیں اور اگر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو یہ کراہت کے سوا دوسری چیز کو نہیں بتلاتی۔ دوسرے گروہ کا خیال یہ ہے کہ یہ کراہت اور حرمت دونوں کے درمیان مشترک ہے اور یہی اس کے اصلی معنیٰ ہیں، اور قرینہ یہ بتلائے گا کہ ان میں سے کس مفہوم کے لیے یہ مستعمل ہے۔ جمہور علما کا کہنا ہے کہ اس کا حکم تحریم یعنی حرمت ہے، یہی اس کے حقیقی معنیٰ ہیں، اور انہی معانی کے لیے اس کو بنایا گیا ہے۔ دوسرے معانی میں یہ صرف مجازاً استعمال ہوتی ہے اور اس کے مجازی معنیٰ کو قرینہ بتلاتا ہے لیکن جب کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو یہ صرف حرمت کو بتلاتی ہے، کسی دوسری چیز کو نہیں۔

یہی جمہور کا قول ہی قابل ترجیح ہے۔ کیونکہ نہی کا صیغہ کسی فعل سے حتمی طور پر منع کرنے کے لیے بنایا گیا ہے۔ صیغہ نہی جب قرینہ سے خالی ہو تو عقل اس حتمی ممانعت کے مفہوم کو سمجھتی ہے، حرمت کے یہی معنیٰ ہیں۔ علما سلف نہی کے صیغے سے جو قرینہ سے خالی ہو تحریم پر استدلال کرتے تھے۔

۲۷۴۔ کیا نہی فوری تعمیل اور تکرار کا تقاضا کرتی ہے؟ *

بعض علما کا خیال ہے کہ نہی کا صیغہ فوری تعمیل حکم اور تکرار کو نہیں بتلاتا۔ اس لیے کہ اس کے صیغے کی طبیعت و مزاج اس کی مستلزم نہیں ہے، بلکہ یہ چیز صیغے کے باہر سے آتی ہے، یعنی ایسا کوئی قرینہ موجود ہو جو فوری عمل اور تکرار کو بتلاتا ہو۔

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ نہی اصل میں فوری عمل اور تکرار کو بتلاتی ہے۔ یعنی مسلسل رکے رہنا اور تمام اوقات میں مسلسل اس پر قائم رہنا، جیسے اس کا تقاضا یہ ہے کہ فوری طور پر یعنی زمانہ حال میں کسی فعل سے رکا رہے۔ اگر شارع کسی چیز سے منع کرے تو مکلف پر لازم ہے کہ وہ اس سے فوراً رک جائے، اور ہمیشہ رکا رہے، کیونکہ نہی کے بارے میں تعمیل حکم کا مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب آدمی فوری طور پر اس فعل سے رک جائے اور مسلسل اس سے رکا رہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ شارع مکلف کو کسی فعل سے اس کی خرابی کی وجہ سے روکتا ہے، اور اس خرابی کو اسی صورت میں دور کیا جا سکتا ہے جب مکلف فوراً اس بات سے باز آجائے اور ہمیشہ اس سے رُکا رہے۔

---

* المسوّدۃ، ص ۸۱؛ لطائف الاشارات، ص ۲۵؛ آمدی ۲: ۲۸۴ ومابعد

۲۷۵۔ کیا نہی کا تقاضا یہ ہے کہ جس فعل سے منع کیا گیا ہے اس کا وقوع فاسد و باطل ہے؟ *

جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ راجح قول یہی ہے کہ جب کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو نہی تحریم کو بتلاتی ہے۔ اس لیے مکلّف کو جس کام سے روکا گیا ہے اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس کا مرتکب ہو۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو گناہ گار ہوگا اور آخرت میں اس کو سزا ملے گی۔ یہ تو وہ بدلہ ہے جو اس کو آخرت میں ملے گا۔ کیا نہی کا تقاضا یہ ہے کہ جس فعل سے منع کیا گیا ہے اگر وہ عبادات و معاملات سے تعلق رکھتا ہو تو وہ فاسد و باطل ہے؟ اگر یہ عبادات و معاملات صحیح ہوں تو کیا شرعی نتائج جو اس پر مرتب ہونے چاہئیں وہ نہیں ہوں گے؟ اس مسئلے میں علما کا اختلاف ہے۔ ان کے اقوال کا خلاصہ ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

اول: اس کی ایک صورت تو یہ ہے کہ نہی کسی فعل کی حقیقت اور اس کے شرعی وجود سے متعلق ہو۔ مثلاً ماں کے پیٹ میں جنین (بچہ) کی خرید و فروخت کی ممانعت ہے۔ اسی طرح بیع معدوم، بغیر وضو نماز، ماؤں سے نکاح وغیرہ افعال کی بھی ممانعت ہے۔ اس حالت میں نہی کا تقاضا یہ ہے کہ جن افعال سے منع کیا گیا ہے اگر وہ کر لیے جائیں تو وہ فاسد و باطل ہیں، ان کا کوئی اعتبار نہیں۔ گویا وہ وجود میں آئے ہی نہیں۔ یہ فعل اور معدوم دونوں برابر ہیں۔ اگر معدوم صحیح بھی ہو تو اس کا جو شرعی اثر مرتب ہونا چاہیے وہ مرتب نہیں ہوگا۔ نہی کی اس قسم کو بعض علما نہی لعینہ کہتے ہیں، یعنی وہ فعل جس کی ذات یا اس کے جز کی ممانعت ہو۔

دوم: دوسری صورت یہ ہے کہ نہی اس چیز کی ذات سے متعلق نہ ہو، بلکہ کسی ایسی چیز سے متعلق ہو جو اس سے ملی ہوئی ہو لیکن اس فعل کے لیے لازم نہ ہو، جیسے نماز جمعہ کے لیے اذان کے وقت خرید و فروخت کرنے کی ممانعت یا غصب کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنے کی ممانعت۔ ان افعال کی ممانعت میں اس فعل کی کراہت ہے، اس کو فاسد و باطل کرنا نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل پر شرعی اثرات مرتب ہوں گے اور شارع نے چونکہ اس سے منع کیا ہے اس لیے اس کو مکروہ سمجھا جائے گا، یہی جمہور فقہا کا قول ہے۔ چند فقہا جیسے اہل ظاہر یہ کہتے ہیں کہ یہ فعل اس حالت میں فاسد ہے کیونکہ ان کے نزدیک نہی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ فعل فاسد ہو۔ خواہ نہی اس فعل کی ذات سے متعلق ہو، یا اس چیز سے جو اس فعل سے ملی ہوئی ہے۔ ان کے نزدیک نماز جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت باطل ہے۔ یعنی یہ عقد ہی باطل سمجھا جائے گا۔ جمہور کے نزدیک صرف مکروہ ہے، عقد بیع صحیح ہے۔

* لطائف الاشارات، ص۲۵-۲۶؛ آمدی ۲: ۲۷۵ وما بعد؛ إرشاد الفحول، ص۹۸

سوم: اگر نہی اپنی حقیقت میں فعل کے ایسے اوصاف سے متعلق ہو جو اس کے لیے لازم ہیں یعنی اس کے وجود کی بعض شرائط سے متعلق ہو اور اس فعل کی ذات اور حقیقت تک نہ پہنچے تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ یہ فعل فاسد اور باطل ہے۔ جیسے کوئی شخص کسی سے کوئی چیز ادھار خریدے اور ایک مدت کے بعد اس کی قیمت ادا کرنے کا وعدہ کرے، لیکن مدت مقرر نہ کرے، اور نہ اس کا علم ہو کہ کب ادا کرے گا تو اس قسم کی بیع کی ممانعت ہے۔ اسی طرح عید کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت ہے۔ یہ سب افعال فاسد و باطل ہیں۔ احناف کے ہاں اس میں تفصیل ہے۔ اگر اس فعل کا تعلق عبادات سے ہے تو وہ فاسد و باطل ہے اور اگر معاملات سے ہے تو فاسد ہے، باطل نہیں۔ اس بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ عبادت انسان کی آزمائش، تکمیل حکم، اطاعت اور اللہ تعالیٰ کی رضاجوئی کے لیے ہے۔ یہ سارے مقصد اس وقت پورے ہو سکتے ہیں جب اس فعل کو اسی طرح کیا جائے جس طرح شارع نے اس کا حکم دیا ہے۔ اس فعل کی مطلوبہ انجام دہی اس وقت پوری ہو سکتی ہے جب اس فعل کی ممانعت نہ ہو، نہ اس کی ذات میں اور نہ ہی وصف میں۔ اس لیے عبادات میں فاسد و باطل برابر ہیں۔

رہے معاملات تو ان کا مقصد لوگوں کی مصالح اور ضروریات کو پورا کرنا ہے۔ ان کے آثار (نتائج) ان کے ارکان اور شرائط پر منحصر ہیں۔ جب یہ ارکان وجود میں آجاتے ہیں تو وہ شے بھی وجود میں آجاتی ہے اور اس کا وجود ثابت سمجھا جاتا ہے، اگر اس کے سب اوصاف وجود میں آجاتے ہیں تو اس کا وجود کامل ہوتا ہے، اس حالت میں اس کو صحیح کہتے ہیں۔ کبھی اس شے کا وجود تو ہوتا ہے، لیکن اس میں کمی وخامی ہوتی ہے، کیونکہ اس کے بعض اوصاف موجود نہیں ہوتے۔ اس حالت میں کوئی نہ کوئی مصلحت تو پوری ہو جاتی ہے، اس لیے اس کے نتیجے میں اس کے کچھ آثار کا مرتب ہونا لازمی ہے، اس کو فاسد کہتے ہیں۔ یہ باطل و صحیح کے درمیان ایک درجہ ہے۔ گویا احناف نے فعل کو یہ رعایت جس کا وہ مستحق تھا اس کے وجود کی بنا پر دی ہے اور نہی کو بھی فعل کے بعض اوصاف نہ ہونے کے سبب اس کا حق دیا ہے۔ اس لیے وہ اس کو فاسد کہتے ہیں، باطل نہیں کہتے۔

شوکانی کہتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ عبادات اور معاملات میں تفریق کیے بغیر نہی کا شرعی تقاضا یہ ہے کہ جس کام سے روکا گیا ہے وہ حرام اور فاسد بمعنی باطل ہو گا، اس قاعدہ سے وہی چیز مستثنیٰ ہو گی جس کا دلیل کی بنا پر تقاضا نہ ہو۔ اس کے لیے حضور اکرم ﷺ کا یہ فرمان بھی دلیل ہے کہ "جو چیز ہمارے طریقے کے خلاف ہو وہ

مردود ہے"، اور جس چیز سے منع کیا جائے وہ شریعت کے طریقے کے مطابق نہیں ہوتی لہٰذا وہ مردود ہی ٹھہرے گی، اور جو مردود ٹھہری وہ باطل ہی ہے، اور یہی معنٰی ہے نہی کے مقتضی فساد ہونے کا۔ *

ایک فعل شرعی سے، دوسری فعل حسی سے منع کرنا ہے۔ فعل شرعی وہ فعل ہے جس کا وجود شرط پر موقوف ہو اور حسی وہ ہے جس وجود شرع پر موقوف نہ ہو۔

افعال حسیہ سے نہی یہ ہے کہ زنا کرنا، شراب پینا، جھوٹ بولنا، کسی پر ظلم کرنا وغیرہ۔ ان افعال کو ہر شخص محسوس اور معلوم کر لیتا ہے، خواہ وہ شرع کو جانتا ہو یا نہیں۔ تصرفات شرعیہ سے نہی یہ ہے کہ عید کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت ہے، مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے۔ ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچنے کی ممانعت ہے۔ حسی افعال کا جو حال شریعت کے آنے سے پہلے تھا وہی شریعت کے آنے کے بعد بھی ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں آیا۔ چنانچہ زنا، قتل ناحق اور جھوٹ جیسے ورود شرع سے پہلے قبیح، مذموم اور حرام سمجھتے جاتے تھے، اسی طرح شرع کے ورود کے بعد بھی حرام رہے۔ شرعی افعال کے اصل معنی شریعت کے آنے کے بعد بدل گئے۔ صلاۃ لغت میں دعا کو کہتے ہیں۔ شریعت نے اس پر رکوع، سجود اور قیام و قعود کو بڑھا دیا ہے۔ صوم لغت میں کھانے پینے سے رکے رہنے کو کہتے ہیں۔ شریعت نے اس پر مزید قیود و شرطیں بڑھا دیں۔ ایسے ہی دوسرے احکام بھی ہیں۔

پہلی قسم یعنی حسی افعال سے نہی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ (جس سے منع گیا ہے) عین وہ چیز جس پر نہی وارد ہوئی ہے۔ اس لیے اس فعل کی ذات (عین) قبیح ہو گی، اور وہ فعل کسی حالت میں مشروط نہ ہو گا۔ منہی عنہ کی ذات کا قبیح ہونا دو حال سے خالی نہیں۔ ایک یہ کہ اس کے تمام اجزا قبیح ہوں گے، اس کو قبیح لذاتہ کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ بعض اجزا قبیح ہوں، اس کو قبیح لجزئہ کہتے ہیں۔ ان دونوں کا حکم ایک ہے۔ دونوں کو قبیح لعینہ کہتے ہیں۔ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک وضعی، دوسری شرعی۔ قبیح وضعی وہ ہے جس کی قباحت بغیر شریعت کے بتلائے معلوم ہو، جیسے کفر جو عقل کے نزدیک بھی قبیح ہے، اس لیے کہ منعم کی ناشکری کو سب ہی برا سمجھتے ہیں۔ اس لیے حرمت کفر کا نسخ ہونا جائز نہیں۔ قبیح شرعی وہ ہے جس کا ادراک عقل نہ کر سکے، بلکہ شریعت نے اس کو قبیح بتلایا ہو، جیسے بغیر وضو کے نماز پڑھنا۔ یہ قبیح شرعی ہے۔ دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ جس چیز کی ممانعت کی گئی ہو وہ اس چیز کے علاوہ ہو جس کی طرف نہی کی اضافت کی گئی ہو۔ یہ قسم حسن بنفسہ اور قبیح لغیرہ ہے وہ اپنی ذات میں اچھی ہو،

---

* إرشاد الفحول، ص۹۷-۹۸

لیکن دوسری چیز کے سبب بری ہو۔ اس کا مرتکب حرام کا مرتکب ہو گا۔ حرام لغیرہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں دوسری چیز کے سبب سے حرمت آئی ہو، خواہ حرام نہ ہو۔

قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ وہ غیر یعنی دوسری چیز جس کی وجہ سے اس میں قباحت پیدا ہوئی منہی عنہ (جس کی ممانعت ہو) کا وصف لازم ہو جو ہمیشہ اس کے ساتھ قائم رہے، اور اس سے کبھی زائل نہ ہو۔ اس کو وصف مجاور کہتے ہیں، جیسے عید کے دن روزہ رکھنے کی نذر ماننا۔ روزہ فی نفسہ اچھا ہے لیکن عید کے دن رکھنے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضیافت سے اعراض ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ وہ وصف غیر مجاور ہو، یعنی منہی عنہ کے ساتھ کبھی زائل ہو جائے، جیسے جمعہ کی نماز کے وقت خرید و فروخت کرنا۔ بیع فی نفسہ حلال ہے، لیکن اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت نماز کے لیے جانے میں رکاوٹ بنتی ہے، اس لیے مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن یہ وصف اس کے لیے لازم نہیں کبھی زائل بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً بائع مشتری جمعہ کی نماز کے لیے ساتھ ساتھ جائیں اور راستے میں خرید و فروخت کی بات چیت کر لیں۔ قبیح وضعی کا حکم قبیح لعینہ کی طرح ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ قبیح لعینہ یا لذات حرام ہے اور قبیح لغیرہ میں حرمت دوسرے سبب سے آتی ہے، قبیح لعینہ کی طرح نہیں ہوتا۔

احناف کے نزدیک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ تصرفات شرعیہ سے نہی حسن بنفسہ اور نہی لغیرہ ہوتی ہے۔ اس بنا پر وہ یہ کہتے ہیں کہ تصرفات شرعیہ سے ممانعت (نہی) کا تقاضا یہ ہے کہ ان تصرفات کا ثبوت اور وجود محقق ہو جائے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ نہی کے بعد تصرفات کی مشروعیت جیسے پہلے تھی ویسے ہی باقی رہتی ہے کیونکہ اگر یہ تصرف مشروع نہ ہو گا، تو مکلف اس کے حصول سے عاجز ہو گا۔ اس صورت میں یہ نہی (ممانعت) ایک عاجز کے لیے ہو گی اور شارع کی طرف سے ایسا حکم محال اور ناممکن ہے۔ اس سے افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کے درمیان فرق ظاہر ہو گا۔ اگر افعال شرعیہ یعنی تصرفات شرعیہ قبیح لعینہ ہوتے تو یہ امر عاجز کی نہی تک نہ پہنچاتا اس لیے کہ اس وصف کے سبب بندہ فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا۔ یہ بات واضح رہے کہ نہی افعال حسیہ اور شرعیہ دونوں سے ہوتی ہے۔ جب نہی افعال حسیہ سے ہو اور کوئی مانع نہ ہو تو یہ فعل قبیح لعینہ ہو گا۔ اگر کوئی قرینہ قبیح لعینہ کے خلاف ہو تو قبیح لغیرہ پر واقع ہو گی۔ اور ان افعال کی صحت و مشروعیت اصل کی وجہ سے ہو گی۔ اگر کوئی قرینہ موجود ہو تو اس صورت میں ان کو قبیح لعینہ پر محمول کریں گے۔

جمہور یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کو احناف سے اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک افعال شرعیہ سے نہی قبیح لعینہ پر محمول ہو گی کیونکہ مطلق کامل کو بتلاتا ہے اور کمال کا تقاضا یہ ہے کہ وہ منہی عنہ کی ذات میں ثابت ہو۔ اگر کوئی قرینہ موجود ہو تو یہ نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہو گی۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ مشروع حسن

ہے اور منہی عنہ یعنی قبیح لعینہ جو حسی افعال کے لیے ہے میں سے کوئی فعل حسن نہیں۔ مشروع کی ذات قبیح نہیں ہو سکتی، کیونکہ اللہ نے شریعت بندوں کی درستی معاش و معاد کے لیے بھیجی ہے، ہاں اگر اس میں دوسری قبیح چیز مل جائے تو وہ قبیح ہو سکتی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نہی سے ایسے فعل کا عدم (نہ کرنا) مقصود ہوتا ہے جو ممکن نہ ہو، نہ یہ کہ ممتنع اور محال ہو اور بندے کے اختیار سے باہر ہو۔ بندے کے اختیار میں جو فعل ہو اس کے چھوڑنے پر اس کو ثواب ملے گا۔ اگر وہ بندے کے اختیار میں ہی نہ ہو تو اس سے منع کرنا ایک عبث فعل ہو گا۔ اس لیے نہی نہیں کہیں گے بلکہ اس کو نفی یا نسخ کہیں گے۔ اگر کسی اندھے سے یہ کہیں کہ مت دیکھ تو یہ نہی نہ ہو گی بلکہ نفی ہو گی۔ یعنی سمجھا جائے گا کہ وہ دیکھ نہیں سکتا۔

نفی و نسخ میں یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ کسی فعل کے وجود کا شرعاً تصور اب باقی نہیں رہا۔ نہی میں مقصود فعل اختیاری کا عدم ہے اور منع کرنے والے کی ضرورت و حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ نہی کسی برائی (قبح) کی وجہ سے ہو اور یہ قبیح اس طرح موجود و محقق نہ ہو کہ نہی کا مقتضا ہی باطل ہو جائے۔ کیونکہ جب تصرفات شرعیہ میں قبیح لعینہ سمجھا جائے گا تو وہ فعل باطل اور محال ہو جائے گا یعنی اس کا وجود شرعاً ممکن نہ ہو گا۔ اس صورت میں بندے کا اختیار باقی نہیں رہتا اور ایسے افعال سے منع کرنا ایک بے کار فعل ہے۔ یہاں نہی نفی بن جاتی ہے۔

تصرفات شرعیہ سے نہی کے بارے میں احناف کی یہ مشہور دلیل ہے۔ جمہور کی طرف سے اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگرچہ ان میں امکان شرعی و قدرت شرعی نہیں پائے جاتے، مگر امکان لغوی اور قدرت حسی تو موجود ہوتے ہیں اور اس قدر امکان بھی نہی کے وجود کے لیے کافی ہے، اس صورت میں نہی نفی نہیں بنتی۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہر شے کا اختیار اس شے کے مناسب ہوتا ہے۔ اس لیے افعال حسیہ میں اختیار و قدرت حسی ہے اور وہ یہ ہے کہ فاعل اس بات پر قادر ہو کہ مثلاً زنا کی صورت میں وہ اپنے اختیار سے زنا کرے۔ پھر شریعت کی طرف سے اس کو نہی کے ذریعے زنا سے روکا جائے گا اس لیے افعال حسیہ میں قباحت لعینہ (ذاتی) ہو گی اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ ان میں اختیار شارع کی جانب سے ہو۔ باوجود اس کے کہ اس کے ارتکاب سے منع بھی کیا گیا، لیکن یہ فعل مشروع بھی ہے اور اس کی ممانعت بھی ہے۔ یہ دونوں باتیں بے وقت جمع نہیں ہو سکتیں، جب تک کہ یہ فعل جس سے منع کیا گیا ہے، اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع یعنی حسن اور اپنے وقت کے اعتبار سے قبیح و ممنوع نہ ہو۔ افعال شرعیہ میں اختیار حسی کافی نہیں جیسا کہ افعال حسیہ میں ہوتا ہے۔ اسی قاعدہ کلیہ پر بیع فاسد، اجارہ فاسدہ اور عید کے دن روزہ رکھنے کی نذر سے متعلق احکام مبنی ہیں اور تمام تصرفات شرعیہ سے نہی پر اسی قاعدے کا اطلاق ہو گا۔

اس قاعدے کی رو سے احناف کے نزدیک بیع فاسد مثلاً بیع ربا قبضہ کے وقت مفید ملک ہوتی ہے، یعنی مشتری اس کا مالک ہوتا ہے۔ قواعد کی رو سے اس کے بیع ہونے میں کوئی شبہہ نہیں۔ اس میں ایجاب و قبول (رکن بیع)، محل بیع یعنی مبیع اور بائع و مشتری کا اہل ہونا موجود ہے۔ نیز دونوں کی رضامندی بھی ہے جو بیع کے لیے شرط ہے۔ لیکن حرام لغیرہ ہونے کے سبب اس کا توڑنا بھی واجب ہے، اس میں حرمت زیادتی کے سبب آئی ہے۔ یعنی شرع نے ایک جنس کو اسی جنس کے عوض برابر سرابر تبادلہ کا حکم دیا ہے۔ مساوات نہ ہونے کے سبب یہ حرمت آئی ہے۔ یہی تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے یعنی وہ باصلہ مشروع ہیں اور بوصفہ غیر مشروع۔

لیکن بعض افعال میں مشروعیت باقی نہیں رہتی، جیسے مشرک عورتوں سے نکاح کرنا، باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنا، دوسرے کی منکوحہ یا عدت کے دوران کسی عورت سے نکاح کرنا، محرم عورتوں سے نکاح کرنا اور بغیر گواہوں کے نکاح کرنا۔ ان سب افعال کی ممانعت قرآن و سنت میں موجود ہے۔ ان شرعی تصرفات سے نہی میں مشروعیت اس لیے باقی نہیں رہتی کہ نکاح سے تصرف کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے اور نہی سے حرام ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حلت و حرمت دونوں کا اجماع ناممکن ہے۔ ان افعال میں نہی کا تقاضا لغیرہ نہیں، لعینہ (ذاتی) ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مشروعیت ایسی چیز میں باقی رہ سکتی ہے جس کی حرمت کو مشروعیت کے حکم کے ساتھ ثابت رکھنا ممکن ہو لیکن ان مسائل میں ان دونوں کا اثبات ممکن نہیں کیونکہ علت و حرمت دونوں اکٹھے ہو رہے ہیں۔ اس لیے یہاں نہی کو نفی اور نسخ پر محمول کیا جائے گا اور یہ دونوں مشروعیت کی بقا نہیں چاہتے۔ اسی طرح آزاد شخص کی بیع اور مادہ کے پیٹ میں یا نر کے صلب میں بچے کو بیچنا حرام ہے۔ ان سب افعال کی مشروعیت باطل ہے کیونکہ بیع کے لیے مال کا ہونا شرط ہے اور آزاد شخص مال نہیں اور پیٹ یا صلب میں بچے کا ہونا معدوم شے ہے۔

بیع فاسد میں بیع کی مشروعیت کا تقاضا ملک کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا تقاضا تصرف کا حرام ہونا ہے۔ ان دونوں کو اس طرح جمع کیا جا سکتا ہے کہ ملک تو ثابت ہو لیکن تصرف حرام ہو۔ جیسے کہ مسلمان کی ملکیت میں انگور کا رس شراب بن جائے تو مسلمان کی ملک باقی رہے گی لیکن تصرف حرام رہے گا۔

اسی قاعدے کی بنا پر احناف کہتے ہیں کہ عیدین یا ایام تشریق میں روزہ کی نذر صحیح ہے، کیونکہ یہ ایک مشروع روزہ کی نذر ہے۔ لیکن امام شافعیؒ و امام زفرؒ کے نزدیک یہ نذر صحیح نہیں، کیونکہ یہ معصیت ہے۔ احناف جواب دیتے ہیں کہ نذر تو صحیح ہو گی، لیکن ان دنوں میں روزہ نہیں رکھ سکتا۔ بعد میں دوسرے دنوں میں رکھ لے۔ کیونکہ روزے کی نذر اپنی اصل سے مشروع ہے اور اپنے وصف سے قبیح عبادت کی نذر ہے جبکہ نہی بقائے تصرف کو مشروعاً واجب کرتی ہے۔ اس لیے احناف کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مکروہ اوقات میں نماز شروع کرے تو اس کا پورا کرنا اس پر لازم ہے۔ اس لیے

اس نماز کو مکروہ وقت نکلنے کے بعد پورا کرے، اتنی دیر ٹھہرا رہے۔ لیکن عید کے دن کسی نے روزہ شروع کر دیا تو اس کا پورا کرنا ممکن نہیں کیونکہ ارتکاب حرام کے بغیر اس کا پورا کرنا ممکن نہیں۔ اس لیے اس کو توڑ کر قضا کرے۔ وقت نماز کے لیے ظرف و سبب ہے۔ دن روزہ کے لیے معیار ہے۔ دونوں میں فرق ہے۔

حائضہ عورت سے صحبت کرنا حرام ہے۔ یہ حرمت گندگی و نجاست کے سبب سے ہے لیکن قبیح لغیرہ ہونے کے سبب اس پر احکام مرتب ہوں گے: ۱۔ حالت حیض میں صحبت کرنے سے مرد محصن قرار پاتا ہے۔

جو عورت تین طلاق سے بائن ہوئی ہو اور دوسری شادی کے بعد اس کے شوہر نے حالت حیض میں صحبت کی ہو تو طلاق کے بعد یہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔ ۳۔ حیض کی حالت میں صحبت کرنے سے شوہر پر مہر، لباس اور نفقہ لازم ہو گا۔ اگر طلاق دے دے تو اس پر عدت لازم ہو گی۔ اگر صحبت سے پہلے طلاق دے دے تو عدت لازم نہیں ہوتی۔ حالت حیض میں صحبت کرنا حرام ہے لیکن فعل کی حرمت شرعی احکام کے مترتب ہونے کے منافی نہیں، جیسے حیض کی حالت میں طلاق دینا۔

کسی سے غصب کیے (چھینے ہوئے) پانی سے وضو کرنا اور غصب کی ہوئی کمان سے شکار کرنا، غصب کی ہوئی چھری سے ذبح کرنا، غصب کی ہوئی زمین پر نماز ادا کرنا، جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کرنا، ان تصرفات پر شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں۔ یعنی چھینے ہوئے پانی سے وضو درست ہے، نماز صحیح ہو گی، غصب کی ہوئی کمان سے شکار اور چھری سے ذبیحہ درست ہے، مغصوبہ زمین پر نماز درست ہے، جمعہ کی نماز کے بعد خرید و فروخت میں ملک ثابت ہو گی، حالانکہ ان میں حرمت موجود ہے۔

اس قاعدہ کی بنا پر کہ فعل کی حرمت ثبوت احکام کے منافی نہیں اور اس اصل کی بنا پر کہ تصرفات شرعیہ کی ممانعت ان کی مشروعیت کی بقا کو چاہتی ہے، احناف کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں ہے: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور ۲۴: ۴] (جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں اور چار گواہ نہ لا سکیں، تو ان کو اسی کوڑے مارو اور آئندہ کبھی بھی ان کی گواہی قبول نہ کرو اور وہ لوگ فاسق ہیں)۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کی گواہی سے نکاح درست ہو جائے گا کیونکہ اس آیت میں فاسقوں کی شہادت قبول کرنے سے منع کیا گیا ہے اور قبول شہادت سے نہی بغیر وجود شہادت کے محال ہے کیونکہ کسی شے کا قبول و عدم قبول اس شے کے وجود کے بعد ہی متصور ہوتا ہے۔ فاسق کی شہادت کا وصف ادا ہے، یہ منعدم ہو گا، نہ کہ نفس شہادت۔ ان کی شہادت

میں فساد کا آجانا ہے اور وہ فساد یہ ہے کہ فسق کی وجہ سے ان کی شہادت میں کذب کا احتمال موجود ہے لیکن یہ بات نہیں کہ شہادت ہی فساد معدوم ہو گی۔ شہادت کے تین مرحلے ہیں۔ شہود، تحمل اور ادا۔ یہاں صرف ادا میں فساد ہے۔ دو سابق مرحلوں میں نہیں۔[1]

عام

۲۷۶۔ عام کی تعریف

عام لغت میں ایسی چیز یا فرد کو کہتے ہیں جو اسی قسم کی متعدد چیزوں یا افراد پر مشتمل ہو۔ اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے: لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد دفعة واحدة من غير حصر[2] (عام ایسا لفظ ہے جو اپنی وضع[3] واحد سے ایک بار تعداد معین کیے بغیر اس کے مناسب ان تمام چیزوں یا تعداد کو بتلائے جن پر وہ مشتمل ہے)۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ عام ایسا لفظ ہے جس کی لغت میں ایک وضع ہو، متعدد نہ ہوں تاکہ اس کے مفہوم کے تمام افراد اس میں شامل ہو جائیں۔ یعنی وہ تمام افراد جن پر اس کا مفہوم صادق آتا ہو اس میں شامل ہوں اور وہ لفظ افراد کی معین تعداد نہ بتلاتا ہو اگرچہ خارج میں اور فی الواقع ان کی تعداد معین ہو۔ جیسے لفظ سماوات (آسمان) اور علماء البلد (شہر کے علما)۔ چنانچہ لفظ رجال (مرد) عام ہے، کیونکہ لغت میں اس کو ایک ہی وضع سے اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے بنایا گیا ہے، یہ اپنے مفہوم میں ان تمام افراد کی شمولیت کو بتلاتا ہے جن پر اس لفظ کے یہ معنیٰ صادق آتے ہیں اور یہ ایک ہی بار یا ایک ہی وقت میں ان سب کو مجموعی طور پر بتلاتا ہے[4]۔

[یعنی عام کی تعریف میں چار قیدیں ہیں:

۱۔ اپنے جیسے افراد پر محیط ہو۔

۱۔ إرشاد الفحول، ص۹۷-۹۸ (یہاں تک اضافہ از مترجم)

۲۔ بیضاوی، ص۵۰؛ المسودة، ص۵۷۴؛ آمدی ۲: ۲۸۶-۲۸۷؛ محلاوی، ص۳۶

۳۔ وضع سے مراد کسی لفظ کے وہ معنیٰ ہیں جس میں عرب قبائل سے کوئی قبیلہ اس لفظ کو استعمال کرے۔

۴۔ عام کی تعریف سے عام اور مطلق میں فرق نکھر کر سامنے آتا ہے، چنانچہ عام اپنے تمام مشمولات پر یک بارگی مشتمل ہوتا ہے، جبکہ مطلق ایک ہی بار صرف ایک ہی یا کئی ایک طرح کے افراد پر مشتمل ہوتا ہے، تمام افراد پر بیک وقت نہیں۔

۲۔ اپنے اس خاص مفہوم کو ادا کرنے کے لیے لغت میں اس لفظ کو بنایا گیا ہو جس کو وضع کہتے ہیں۔

۳۔ اپنے تمام افراد کو ایک ہی بار، یا ایک ہی وقت میں بتلاتا ہو۔

۴۔ افراد کی کوئی معین تعداد نہ بتلاتا ہو۔]

۲۷۷۔ عموم کے الفاظ[1]

جو الفاظ عموم کو بتلاتے ہیں وہ بہت سے ہیں۔ ان میں سے چند مشہور مندرجہ ذیل ہیں:

اول: لفظ کل اور جمیع (تمام۔ سارے) یہ دونوں ان الفاظ کے مفہوم کا عام ہونا بتلاتے ہیں جن کی طرف ان کی اضافت ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران ۳: ۱۸۵] (ہر جان دار موت کا ذائقہ چکھنے والا ہے)۔ دوسری آیت یہ ہے: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور ۵۲: ۲۱] (ہر شخص اپنے اعمال کی وجہ سے محبوس اور رہن رکھا ہوا ہے)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: كُلُّ رَاعٍ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ[2] (ہر نگران شخص اپنے ماتحتوں کا ذمہ دار ہے)۔

دوم: وہ جمع جو الف لام تعریف کے ساتھ ہو جو استغراق (تمام فرد کے شامل ہونے) کو بتلاتا ہے، یا وہ جمع جو اضافت کے ساتھ ہو۔ الف تعریف کے ساتھ جمع کی مثالیں درج ذیل ہیں:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرۃ ۲: ۱۹۵] (اللہ تعالیٰ احسان کرنے والوں کو پسند فرماتا ہے)۔ اس لفظ میں الْمُحْسِنِينَ عام ہے۔ اس پر الف لام داخل ہے اور یہ عام احسان کرنے والوں پر صادق آتا ہے۔ ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۳۳] (مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں)۔ یہ حکم اس کے لیے ہے جو شیر خوارگی کی مدت پوری کرنا چاہے، اس لفظ میں الْوَالِدَاتُ عام ہے۔ اس میں تمام مائیں شامل ہیں۔ ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء ۴: ۷] (ماں باپ اور قرابت دار جو ترکہ چھوڑ جائیں اس میں بھی مردوں کا حصہ ہے)۔ اس لفظ میں الرِّجَالِ اور الْأَقْرَبُونَ عام ہیں کیونکہ یہ تمام مردوں اور رشتہ داروں کو شامل ہیں۔ ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۲۷]

۱۔ المسودۃ، ص ۸۹؛ مخلاوی ص ۶۵

۲۔ مسند احمد بن حنبل، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

(جن عورتوں کو طلاق مل چکی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں)۔ اس آیت میں لفظ الْمُطَلَّقَاتُ عام ہے کیونکہ یہ تمام طلاق یافتہ عورتوں کو شامل ہے۔ ان آیتوں میں جو جمع کے الفاظ ہیں اور جن پر الف لام داخل ہے وہ ان تمام افراد کو بتلاتے ہیں جن پر ان کا مفہوم صادق آتا ہے۔

اضافت کے ساتھ جمع کی مثالیں ملاحظہ ہوں: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں)۔ اس لفظ میں أُمَّهَاتُكُمْ عام ہے۔ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبۃ۹: ۱۰۳] (اے نبی آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجیے)۔ اس میں لفظ أَمْوَالِهِمْ عام ہے۔ ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [النساء۴: ۱۱] (اللہ تم کو تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتا ہے)۔ یعنی ترکہ میں تقسیم کا کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے۔ اس میں لفظ أَوْلَادِكُمْ عام ہے۔ ان سب الفاظ میں جمع کی اضافت ضمیروں کی طرف ہوتی ہے۔ اس لیے ان کا مفہوم عام ہے۔ جمع خواہ مذکر سالم ہو یا مونث سالم یا جمع مکسر ہو، اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ یہ سب عموم کے الفاظ ہیں۔

سوم: ایسا لفظ جس پر الف لام داخل ہو اور وہ استغراق کے معنی میں ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالْعَصْرِ. إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر۱۰۳: ۳-۱] (قسم ہے زمانہ کی بے شک انسان نقصان میں ہے، مگر ہاں وہ لوگ جو ایمان لائے، اور نیک کام کیے، ایک دوسرے کو دین حق پر قائم رہنے کی تاکید کرتے رہے اور نیز ایک دوسرے کو صبر و تحمل کی فہمائش کرتے رہے)۔ یہاں لفظ انسان تمام افراد کو شامل ہے جو انسان سمجھے جاتے ہیں۔ اس کی ایک اور مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرۃ۲: ۲۷۵] (حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے، اور سود کو حرام کیا ہے)۔ ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور۲۴: ۲] (زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والا مرد، سو ہر ایک کو ان دونوں میں سے سو کوڑے مارو)۔ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدۃ۵: ۳۸] (چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: مَطلُ الغنيّ ظُلم * (مال دار کا قرض ادا کرنے میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)۔

* صحیح بخاری، کتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس باب مطل الغني ظلم

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ جن الفاظ پر الف لام داخل ہوتا ہے وہ عموم کے لیے ہوتے ہیں، بشرطیکہ وہ الف لام عہد یا جنس کے لیے نہ ہو۔ اگر الف لام ان میں سے کسی ایک کے لیے بھی ہو تو وہ لفظ عموم کے لیے نہیں ہوتا۔ قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت میں لفظ الرسول میں الف لام عہد کے لیے ہے: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا. فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾ [المزمل ۷۳: ۱۵- ۱۶] (جیسے ہم نے فرعون کی طرف ایک رسول بھیجا تھا۔ پس فرعون نے اس رسول کی نافرمانی کی)۔

الف لام جنس کی مثال یہ جملہ ہے: الرجل خیر من المرأۃ (مرد عورت سے بہتر ہے)۔ یعنی جنس مرد جنس عورت سے بہتر ہے۔ یہاں لفظ الرجل اور المرأۃ عموم کے لیے نہیں ہے بلکہ جملہ مردوں کی فضیلت جملہ عورتوں پر ہے، نہ کہ ایک فرد کی فضیلت دوسرے فرد پر۔

چہارم: ایسا مفرد لفظ جو اضافت سے معرفہ بنا ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [ابراہیم ۱۴: ۳۴] (اگر تم اللہ کی نعمتوں کو شمار کرنا چاہو تو ان کا احاطہ نہیں کر سکتے)۔

اس میں لفظ نِعْمَتَ اللهِ ہے جس سے مراد اللہ تعالیٰ کی نعمتیں ہیں۔ دوسری مثال رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث ہے: هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ* (سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کے مردار جانور حلال ہیں)۔ یہ حدیث بتلاتی ہے کہ سمندر میں پائے جانے والے ہر قسم کے جانور اگر مر جائیں تو ان کا کھانا حلال ہے۔

پنجم: اسما موصولہ یعنی موصولہ ضمیریں جو، جن، جس، جو کچھ وغیرہ۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (النساء۴: ۱۰] (بلاشبہ جو لوگ بغیر کسی حق شرعی کے یتیموں کا مال کھاتے ہیں تو اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں اور عنقریب دہکتی ہوئی آگ میں داخل ہوں گے)۔ اس میں لفظ الَّذِينَ یعنی جو لوگ، عام ہے۔ دوسری آیت ہے: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۴] (ان تمام محرمات مذکورہ کے علاوہ اور باقی عورتوں کو تمہارے لیے حلال کیا گیا ہے)۔ اس آیت میں لفظ مَا (جو) ان تمام چیزوں کو شامل ہے جو ان حرام چیزوں کے علاوہ ہیں جن کا ذکر اس آیت سے پہلے ہو چکا ہے۔

---

* سنن ابوداؤد، کتاب الطهارة، باب الوضوء بماء البحر

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾ [النحل۱۶: ۹۶] (جو کچھ تمہارے پاس ہے ختم ہو جائے گا اور جو کچھ خدا کے پاس ہے باقی رہنے والا ہے)۔ اس آیت میں لفظ مَا (جو کچھ) عام ہے۔ ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق۶۵: ۴] (تم کو اپنی ان مطلقہ عورتوں کے بارے میں شبہہ ہو جو عورتیں بڑھاپے کے باعث حیض آنے سے ناامید ہو چکی ہیں ان کی عدت تین مہینے ہے)۔ اس میں لفظ اللَّائِي (وہ تمام عورتیں) عام ہے۔ ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء۴: ۲۲] (جن عورتوں سے تمہارے باپ دادا نکاح کر چکے ہوں ان سے نکاح نہ کرو)۔ اس آیت میں لفظ ما (جن عورتوں سے) عام ہے۔ ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ﴾ [النساء۴: ۳۴] (جن عورتوں کی سرکشی کا تم کو ڈر ہو ان کو سمجھاؤ)۔ اس آیت میں لفظ وَاللَّاتِي (جن عورتوں) عام ہے۔

ششم: اسمائے استفہام، جیسے مَن، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرۃ۲: ۲۴۵؛الحدید۵۷: ۱۱] (کوئی ہے کہ اللہ کو قرض حسنہ دے)۔

ہفتم: اسمائے شرط، جیسے من (جو شخص) ما (جو چیز) أين (جہاں)۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرۃ۲: ۱۸۵] (سو جو شخص تم میں سے اس مہینے کو پائے تو اس کو چاہیے کہ وہ اس ماہ کے روزے رکھے)۔ اس میں لفظ مَنْ (جو شخص جو کوئی) عام ہے۔ ﴿وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ﴾ [البقرۃ۲: ۱۹۷] (تم جو بھلائی کرو، اللہ تعالیٰ اس کو جانتا ہے)۔ اس آیت میں لفظ مَا (جو) عام ہے۔ ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء۴: ۹۳] (جو شخص مسلمان کو قصداً قتل کر دے تو اس کی سزا جہنم ہے کہ وہ اس میں ہمیشہ رہے گا)۔ اس میں لفظ مَنْ (جو شخص) عام ہے۔

اس کی چند مثالیں اور دیکھیے: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ [نساء۴: ۹۲] (جو شخص مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے تو قاتل کے ذمے ایک مسلمان غلام یا لونڈی کو آزاد کرنا ہے اور مقتول کے وارثوں کو دیت (خون بہا) ادا کرنا ہے)۔ اس آیت میں لفظ مَنْ (جو شخص) عام ہے۔ ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ۔ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلۃ۹۹: ۸-۷] (پس جس شخص نے ذرہ برابر نیکی کی ہو گی وہ اس کو وہاں دیکھ لے گا اور جس شخص نے ذرا برابر برائی کی ہو گی وہ اس کو وہاں

دیکھ لے گا)۔ اس میں لفظ مَنْ (جو شخص) عام ہے۔ ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾ [النساء۴: ۷۸] (جہاں کہیں تم ہو گے، تم کو موت وہیں آئے گی، خواہ تم چونے سے پختہ بنے قلعوں میں ہی محفوظ ہو)۔ اس میں لفظ أَيْنَمَا (جہاں کہیں) عام ہے۔

ہشتم: نفی یا نہی کے سیاق میں جو نکرہ آئے وہ عام ہوتا ہے۔ جیسے: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾ [التوبۃ۹: ۸۴] (اے پیغمبر آئندہ ان میں سے کوئی مر جائے تو کبھی اس کی جنازے کی نماز نہ پڑھیں)۔ اس میں لفظ أَحَدٍ عام ہے، یہ نہی کے سیاق میں آیا ہے۔ اسی طرح چند احادیث ہیں۔ لَا يُقْتَلُ وَالِدٌ بِوَلَدِهِ[1] (اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو قصاص میں اس کے باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا)۔ اس حدیث میں لفظ والد نکرہ ہے جو نہی کے سیاق میں آیا ہے۔ اس لیے یہ عام ہے۔ دوسری حدیث ہے: لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ[2] (کسی وارث کے حق میں وصیت نہیں کی جاسکتی)۔ اس میں لفظ وارث عام ہے کیونکہ یہ نکرہ ہے اور نفی کے سیاق میں آیا ہے۔ تیسری حدیث ہے: لا ضَرَر ولا ضِرَار (نہ خود نقصان اٹھانا ہے، نہ دوسروں کو نقصان پہنچانا ہے)۔ اس میں لفظ ضرر اور ضرار نفی کے سیاق میں ہیں، اس لیے عام ہیں۔

لیکن جو نکرہ اثبات کے سیاق میں آئے وہ عموم کے الفاظ میں نہیں ہوگا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرۃ۲: ۶۷] (اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے کہ ایک بیل ذبح کرو)۔ اس آیت میں لفظ بَقَرَةً نکرہ ہے لیکن اثبات کے سیاق میں آیا ہے اس لیے عام نہیں ہے، لیکن اگر قرینہ موجود ہو تو یہ عموم کو بتلاتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ﴾ [یٰس۳۶: ۵۷] (ان کے لیے اس جنت میں میوے ہوں گے اور جو طلب کریں ان کو ملے گا)۔ اس آیت میں لفظ فَاكِهَةٌ تمام قسم کے میوہ جات کو شامل ہے اور قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر اپنی مختلف نعمتوں کا احسان جتلا رہا ہے۔

۱۔ مسند احمد بن حنبل، مسند الخلفاء الراشدین، أول مسند عمر بن الخطاب رضي الله عنه

۲۔ بیہقی، السنن الصغری، کتاب الفرائض، باب الوصايا

اسی طرح جو نکرہ شرط کے سیاق میں آئے وہ عموم کا مفہوم بتلاتا ہے جیسے اگر کوئی یہ کہے کہ "جو میرے پاس کسی قیدی کو لائے گا تو وہ ایک دینار کا حق دار ہو گا"۔ یہاں قیدی کا لفظ ہر قیدی کو شامل ہو گا۔ *

۲۸۰۔ عورتوں کا مردوں سے خطاب میں شامل ہونا

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ مذکر و مونث کو بتانے کے لیے جو جمع کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک وہ ہے جو صرف مردوں کو بتلاتی ہے، اس میں عورتیں شامل نہیں ہیں اور اس کے برعکس بھی ایسا ہی ہے۔ ہاں اس لفظ سے باہر کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو یہ بتلائے کہ اس لفظ سے مرد اور عورت دونوں مراد ہیں۔ چنانچہ لفظ رجال مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اور لفظ نساء عورتوں کے ساتھ۔ لفظ سے باہر کسی دلیل کے بغیر ایک سے دوسرے کے معنی مراد نہیں لے سکتے۔ دوسری قسم وہ ہے جو اپنی وضع کے لحاظ سے مردوں اور عورتوں دونوں کو شامل ہے۔ جیسے ناس (لوگ)، إنس (انسان) اور بشر (انسان یا آدمی) وغیرہ۔

تیسری قسم وہ ہے جس میں جمع مؤنث سالم کی علامت یعنی الف، ت پائی جاتی ہے۔ جیسے مسلمات اور جمع مذکر سالم کی علامت یعنی واؤ، نون پائی جاتی ہے، جیسے مسلمون۔

اسی طرح ماضی کے صیغوں میں جمع مذکر کے لیے واؤ اور جمع مؤنث کے لیے نون استعمال ہوتا ہے، اول الذکر مثال فعلوا (ان سب مردوں نے کیا) اور موخر الذکر کی مثال فعلن (ان سب عورتوں نے کیا)۔ کیا جمع کے یہ صیغے مذکر و مؤنث دونوں قسموں کو شامل ہیں یا جمع صرف اسی صنف کو شامل ہے جس کی علامت پائی جاتی ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کہ ہر صیغہ اپنی اپنی صنف کے لیے مخصوص ہے جو صیغہ مردوں کے لیے ہے اس میں عورتیں شامل نہیں ہیں، سوائے اس بات کے کہ کوئی دلیل موجود ہو، کیونکہ نام خاص چیزوں یا شخصیتوں کو بتلانے کے لیے بنائے گئے ہیں اور کسی چیز کا نام رکھنے سے ایک نوع دوسری نوع تک پہچانی جاتی ہے لیکن کبھی ایسے قرائن بھی موجود ہوتے ہیں جو جمع مذکر میں عورتوں کے شامل ہونے کا تقاضا کرتے ہیں، جیسے یہ قرینہ کہ کوئی حکم عورتوں اور مردوں سب کے لیے عمومی طور پر دیا گیا ہو۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بغیر کسی قرینہ کے محض تغلیباً مردوں کے ساتھ عورتیں بھی شامل ہوتی ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة۲: ۳۸] (ہم نے حکم

---

* المسودة، ص ۱۰۳

دیا کہ تم سب کے سب نیچے اتر و اس جنت سے)۔ بعض علما کا خیال یہ ہے کہ جمع مذکر میں اس کی وضع (ساخت) کے لحاظ سے عورتیں بھی شامل ہوتی ہیں۔ جمہور کا قول قابل ترجیح ہے، اس لیے اس پر عمل کرنا چاہیے۔[1]

۲۸۱۔ جمع کی کم از کم تعداد

علما کا جمع کی کم از کم تعداد میں اختلاف ہے کہ کیا یہ دو ہے یا تین؟ جمہور کی رائے میں یہ تعداد دو ہے اس لیے حقیقی نہ کہ مجازی معنٰی کے طور پر دو کے لیے جمع کا لفظ بولنا درست ہے، کچھ علما کی رائے ہے کہ یہ تعداد تین ہے، اس لیے مجازی طور پر ہی جمع کا صیغہ استعمال کیا جاسکتا ہے۔ ہر گروہ اپنی رائے کے حق کئی دلائل پیش کیے ہیں مگر راجح رائے جمہور ہی کی ہے۔[2]

۲۸۲۔ امت کے خطاب نبی کریم ﷺ کا شامل ہونا

کیا قرآن کی عمومی مخاطبت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی شامل ہیں جیسے ﴿یأیھاالذین آمنوا﴾، ﴿یأیھاالناس﴾، ﴿یا عبادی﴾؟

جمہور اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں کچھ لوگوں نے اس کی نفی کی ہے مگر راجح قول جمہور ہی کا ہے اس لیے کہ یہ الفاظ ہر انسان اور مؤمن کو شامل ہیں جبکہ رسول اللہ ﷺ لوگوں اور مؤمنوں کے سردار اور پیشوا ہیں۔ اس لیے آپ اس سے کسی دلیل کی بنیاد پر ہی مستثنٰی ہوں گے۔[3]

۲۷۸۔ عام کی تخصیص[4]

ہم بتلا چکے ہیں کہ عام اپنے مفہوم کے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے اور اس سے متعلق حکم تمام افراد کے لیے ثابت ہوتا ہے، لیکن کبھی ایسی دلیل بھی موجود ہوتی ہے جو یہ بتلاتی ہے کہ ابتدا میں عام سے شارع کی مراد عمومی نہیں ہے، یعنی اس کے مفہوم کے تمام افراد کو شامل نہیں ہے، بلکہ ابتدا میں ہی اس کی مراد عام کے کچھ افراد سے ہے اور انہی افراد کے لیے یہ حکم ثابت ہے۔ تخصیص عام کا مطلب یہی ہے، اور جو دلیل اس تخصیص کو بتلاتی ہے اس کو مخصص کہتے ہیں۔ احناف نے مخصص کے لیے شرط لگائی ہے کہ وہ عام کے ساتھ ملا ہوا ہو اور جس کلام کے

۱۔ المسودۃ، ص۴۹؛ آمدی ۲: ۳۸۶- ۳۹۶؛ إرشاد الفحول، ص ۱۱۲

۲۔ فریقین کے دلائل کے لیے ملاحظہ ہو: آمدی، الإحکام ۲: ۳۲۴- ۳۳۵

۳۔ آمدی ۲: ۳۹۷، ۳۹۹

۴۔ کشف الأسرار ۱: ۳۰۶؛ فواتح الرحموت ۱: ۳۰۰؛ محلاوی، ص ۷۴

بارے میں یہ حکم وارد ہوا ہے اس میں وہ مستقل یعنی الگ اور مکمل ہو۔ اگر مخصص عام سے ملا ہوا نہ ہو تو وہ ناسخ ہو گا مخصص نہیں۔ اس طرح اگر یہ مخصص عام کی نص کے بارے میں مستقل یعنی الگ نہ ہو جیسے استثنا ہے تو اس کو مخصص نہیں کہیں گے، بلکہ صرف عموم کہیں گے، یعنی اس کے ذریعہ اس لفظ کو عموم سے ہٹایا پھیر دیا گیا ہے اور اس کو بعض افراد تک ہی محدود رکھا گیا ہے۔ یہ مخصص اس کو بعض افراد تک رکھنے کی دلیل ہے۔

لیکن جمہور مخصص کے لیے وہ شرط نہیں لگاتے جو احناف لگاتے ہیں۔ ان کے نزدیک تخصیص مستقل دلیل سے بھی ہو سکتی ہے اور غیر مستقل سے بھی۔ وہ دلیل کبھی عام کی نص سے ملی ہوتی ہے، کبھی نہیں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اس پر عمل کے وقت کے بعد آئی ہو، ورنہ اس کو ناسخ کہیں گے مخصص نہیں کہیں گے۔[1]

ذیل میں ہم جمہور کے قول کے مطابق تخصیص کی دلیل بیان کرتے ہیں:

۲۷۹۔ تخصیص کی دلیل[2]

عام کی تخصیص کے دلائل کی دو قسمیں ہیں: متصل اور منفصل۔ متصل یہ ہے کہ جو فی نفسہ مکمل یعنی الگ نہ ہو، بلکہ عام کے ساتھ ہی اسے ذکر کیا گیا ہو، اور اس کا معنیٰ پہلے والے لفظ کے ساتھ ملا ہوا ہو، اور اس کلام کا حصہ ہو جو عام لفظ پر مشتمل ہے۔ منفصل وہ ہے جو اپنے طور پر مکمل اور الگ ہو اور اس کلام کا حصہ نہ ہو جو عام لفظ پر مشتمل ہے۔

۲۸۰۔ وہ مخصص جو منفصل یعنی جدا اور مستقل ہو

اس کی چار قسمیں ہیں: اول: وہ مستقل کلام جو عام سے ملا ہوا ہے۔ دوم: وہ مستقل کلام جو عام سے علیحدہ ہو۔ سوم: عقل۔ چہارم: عرف

اول: وہ مستقل کلام جو عام سے ملا ہوا ہے

مستقل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام فی نفسہ مکمل ہو۔ عام کے ساتھ ملے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مخصص اس کے ساتھ مذکور ہو، اس طرح کہ عام کے بعد اس کا ذکر کیا جائے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

۱۔ آمدی، الإحکام ۲: ۳۹۷-۳۹۹۔ نسخ اور تخصیص میں فرق یہ ہے کہ نسخ کا مطلب حکم کے ثابت ہونے کے بعد اسے ختم کیا جائے، جبکہ تخصیص کا مطلب عام لفظ سے جو مراد ہے اس کا بیان کرنا ہے۔ تخصیص (عام کے) چند افراد (مشمولات) کی ہوتی ہے، جبکہ نسخ تمام مشمولات کا ہوتا ہے: ارشاد الفحول، ص ۱۲۵

۲۔ کشف الأسرار ۱: ۳۰۶؛ موافقات ۳: ۱۸۱؛ بیضاوی، ص ۵۴؛ آمدی ۲: ۲۱۶؛ فواتح الرحموت ۱: ۳۰۰؛ توضیح ۱: ۴۲؛ سلّم الوصول لعلم الأصول، ص ۱۹۱؛ مخلاوی، ص ۴۷

﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرۃ ۲: ۱۸۵] (تم میں سے جو شخص اس مہینے کو پائے اس کو چاہیے کہ اس ماہ کے روزے رکھے)۔ اس میں لفظ من (جو شخص) عام ہے اور اس میں وہ شخص داخل ہے جو رمضان کے مہینے میں موجود ہو، تو اس کو چاہیے کہ وہ روزے رکھے لیکن اس عموم کی تخصیص اس کے بعد آنے والے بعض افراد سے ہوتی ہے، یہ مریض اور مسافر ہیں۔ اس کی دلیل وہ مستقل کلام ہے جو اس کے بعد اس سے ملا ہوا ہے وہ آیت یہ ہے: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرۃ ۲: ۱۸۵] (جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو اس کے ذمے دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرنا ہے)۔ بیمار اور مسافر اس نص میں شامل نہیں ہیں جس سے روزہ ان لوگوں پر فرض ہوتا ہے جو اس ماہ میں موجود ہوں۔

دوم: ایسا مستقل کلام جو عام سے جدا ہو

یہ وہ کلام ہے جو فی نفسہ تو مکمل ہو، لیکن اس نص سے ملا ہوا نہ ہو جس میں لفظ عام وارد ہوا ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۲۸] (جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں)۔ اس میں لفظ مطلقات عام ہے۔ یہ ہر مطلقہ کو شامل ہے، خواہ اس کے خاوند نے اس کے ساتھ صحبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اس آیت کی رو سے طلاق یافتہ عورتوں پر عدت گزارنا ضروری ہے، لیکن یہ عموم صرف ان عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے جن کے ساتھ مباشرت کی جاچکی ہو۔ یعنی اس حکم میں صرف وہی عورتیں شامل ہیں جن کے ساتھ صحبت ہوچکی ہو، وہ مطلقہ عورتیں جن کے ساتھ ابھی صحبت نہ ہوئی ہو اس میں شامل نہیں ہیں۔ جو آیت اس عمومی حکم سے تخصیص کرتی ہے وہ یہ ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الاحزاب ۳۳: ۴۹] (اے ایمان والو جب تم مسلمان عورتوں سے نکاح کرو اور پھر ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دے دو تو تمہاری ان پر کوئی عدت نہیں جس کی گنتی ان سے پوری کراؤ)۔

اس کی دوسری مثال لیجیے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدۃ ۵: ۳] (تم پر مرا ہوا جانور حرام کیا گیا ہے)۔ اس آیت میں لفظ الْمَيْتَةُ عام ہے جس میں ہر مردار داخل ہے اور مردار کا حکم یہ ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے۔ اس کی تخصیص اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ

فرمایا کہ سمندر کے مردار جانور حلال ہیں۔ وہ حدیث یہ ہے: الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ (اس کا (سمندر کا) پانی پاک ہے اور اس کے مردار جانور حلال ہیں)۔

اس کی تیسری مثال دیکھیے۔ قذف اور اس کی سزا کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور ۲۴: ۴- ۵] (جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ اپنے دعوے پر نہ لا سکیں تو ایسے لوگوں کو اسی کوڑے مارو اور آئندہ کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو۔ اور یہ لوگ فاسق ہیں۔ مگر ہاں وہ لوگ جو اس تہمت کے بعد توبہ کر لیں اور اپنی اصلاح کر لیں تو بے شک اللہ بڑی مغفرت کرنے والا نہایت مہربان ہے)۔ اس آیت میں زنا کی تہمت لگانے والوں کا عمومی ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں ضمیر موصول الذین (جو لوگ) عام ہے۔ زنا کی تہمت لگانے والوں میں شوہر اور شوہر کے علاوہ دوسرے لوگ دونوں شامل ہیں، اسی طرح اس آیت میں لفظ المحصنات (شادی شدہ پاک دامن عورتیں) میں تہمت لگانے والوں کی بیویاں اور دوسری عورتیں جو بیویاں نہ ہوں دونوں داخل ہیں۔ اس لیے آیت کی رو سے ہر اس شخص پر حد جاری کی جائے گی جو زنا کی تہمت لگائے، خواہ وہ شوہر ہو یا کوئی دوسرا شخص۔ لیکن ایک دوسری آیت کا ایک حکم صرف ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو شوہر نہ ہوں۔ یعنی حد قذف صرف اس شخص پر جاری کی جائے گی جو کسی ایسی عورت پر زنا کی تہمت لگائے جو اس کی بیوی نہ ہو۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے تو وہ اس آیت میں شامل نہیں ہے۔

اس کے بارے میں حکم دوسری آیت میں بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے اس آیت سے اس عمومی حکم کی تخصیص ہو جاتی ہے۔ وہ آیت یہ ہے: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ. وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ. وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور ۲۴: ۶-۹] (جو لوگ اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگائیں اور ان کے پاس سوائے اپنی ذات کے اور کوئی گواہ نہ ہو تو ایسے شخص کی گواہی یہی ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر یہ کہہ دے کہ بے شک وہ اپنے دعوے میں سچا ہے۔ پانچویں مرتبہ یوں کہے کہ اگر وہ جھوٹ بولتا ہو تو اس پر اللہ کی لعنت ہو۔ مرد کی قسم کے بعد عورت سے سزا

یوں ٹل سکتی ہے کہ وہ عورت چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ کہے کہ بے شک یہ مرد یعنی میرا خاوند بالکل جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ یوں کہے اگر یہ مرد سچا ہو تو اس عورت پر یعنی مجھ پر خدا کا غضب پڑے)۔

اس آیت نے پہلی آیت کی عمومیت کی تخصیص کر دی اور اس کو ان اشخاص تک محدود کر دیا جو شوہر نہیں۔ یعنی شوہر اگر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے تو وہ اس میں شامل نہیں ہے۔ اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگانے والے شوہروں کا حکم اس تخصیص کرنے والی آیت میں بیان کیا گیا ہے۔ جمہور کی رائے یہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک مخصص کے لیے شرط نہیں ہے کہ وہ عام کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ لیکن احناف اس کو تخصیص نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو جزوی نسخ سمجھتے ہیں۔ یعنی دوسری نص نے پہلی نص کے عمومی حکم کو منسوخ کر دیا۔ اس میں جو حکم شوہروں کے اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگانے سے متعلق تھا، اب وہ اس میں شامل نہ رہا بلکہ اس نص میں وہ باطل ہو گیا اور دوسری نص سے ثابت ہوا، اور پہلی آیت میں شوہروں کے علاوہ دوسرے افراد اور ہو گئے۔

سوم: عقل *

عقل میں یہ صلاحیت ہے کہ ان تمام نصوص کی تخصیص کرے جو شرعی تکلیفات پر مشتمل ہیں۔ اس تخصیص سے یہ نصوص ان لوگوں تک محدود ہو جاتی ہیں جو تکلیف کے اہل ہیں اور وہ لوگ ان سے خارج ہو جاتے ہیں جو غیر مکلف ہیں، جیسے نابالغ بچے اور دیوانے۔ شریعت بھی عقل کی دلیل کی تائید کرتی ہے اور تکلیف کا مدار بلوغ کے ساتھ عقل کو بھی بنایا ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہم بیان کر چکے ہیں۔

عقل سے تخصیص کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (نماز قائم کرو) اور ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَام﴾ (تم پر روزے فرض کیے گئے ہیں)۔ اسی طرح وہ تمام عام نصوص جن میں شرعی تکلیفات مذکور ہیں؛ ان سب سے نابالغ بچے اور دیوانے خارج ہیں۔ ان تمام نصوص میں تخصیص کرنے والی چیز عقل ہے اور اس مسئلے میں شریعت بھی وہی بات بتلاتی ہے جو عقل بتلاتی ہے۔

اسی طرح وہ عام نصوص ہیں جو تکلیفات پر تو مشتمل نہیں ہیں لیکن عقل ان میں بھی تخصیص کی متقاضی ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿وَاللهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة۲: ۲۸۴] (بے شک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے)۔ عقل یہ بتاتی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کو خود اپنے آپ کو پیدا کرنے کی قدرت شامل نہیں ہے۔

---

* المسوّدة، ص۱۱۸؛ آمدی ۲: ۴۵۹ - ۴۶۵

حالانکہ ایک دوسری آیت میں ارشاد ہے: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر۳۹: ۶۲] (اللہ تعالیٰ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے)۔ یہ پیدا کرنا اللہ کی ذات کے علاوہ تمام چیزوں کے لیے ہے۔ اس میں اللہ کی ذات شامل نہیں ہے، کیونکہ وہ دائم اور باقی ہے، وہ مخلوق نہیں ہے۔ عقل اس تخصیص کی متقاضی ہے۔

چہارم: عرف (رسم ورواج)[1]

عرف میں بھی لفظ عام کی تخصیص کی صلاحیت ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة۲: ۲۳۳] (مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں، یہ مدت اس کے لیے ہے جو شیر خوارگی کی مدت پوری کرنا چاہیے)۔

امام مالکؒ کے نزدیک اس آیت میں وَالْوَالِدَاتُ سے مراد عورتیں ہیں جن کے خاندان میں اپنی اولاد کو دودھ پلانے کا رواج ہو۔ اس لیے ایسے شرفا کی عورتیں اس میں شامل نہیں ہیں جن کے خاندان میں مائیں خود اپنے بچوں کو دودھ نہیں پلاتیں۔ ایک دوسری مثال لفظ طعام جو اس حدیث میں وارد ہے: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً (رسول اللہ ﷺ نے ایک ہی جنس کے غلہ کو مقدار میں کمی وبیشی کے ساتھ بیچنے سے منع فرمایا ہے)۔ کچھ علما کا خیال ہے کہ یہاں طعام کا اطلاق اس غلہ یا اناج پر ہو گا جو عہد نبوی میں معروف تھا۔

ایک تیسری مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الاحقاف۴۶: ۲۵] (یہ آندھی اپنے رب کے حکم سے ہر ایک چیز کو درہم برہم کر ڈالے گی۔ اس آیت میں بعض ظالم قوتوں کے انجام کا ذکر ہے، جنہیں باد صرصر نے تباہ کر دیا تھا۔ اس میں ہر چیز کے برباد کرنے سے وہ چیزیں مراد ہیں جو اس قسم کی ہوا سے تباہ ہو جاتی ہیں۔ اس کی دلیل وہ عبارت ہے جو اس کے بعد مذکور ہے: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ﴾ [الاحقاف۴۶: ۲۵] (چنانچہ وہ ایسے ہو گئے کہ ان کے گھروں کے سوا کچھ نظر نہ آتا تھا۔ یعنی تمام جان دار تباہ ہو چکے تھے)۔[2]

۱۔ المسودة، ص ۱۲۲- ۱۲۴؛ قرافی، الفروق ۱: ۱۸۷

۲۔ الموافقات ۳: ۱۷۲

اسی طرح ملک صبا کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل ۲۷: ۲۳] (اس کو ہر قسم کا سازوسامان دیا گیا ہے)۔ یہاں ہر چیز كُلِّ شَيْءٍ سے مراد وہ سارا سازوسامان ہے جو بادشاہوں اور حکمرانوں کے پاس ہوتا ہے اور یہ معروف ہے[1]۔

عرف سے تخصیص کی مثال یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے جانوروں کی وصیت کرے اور اس کے لیے عربی لفظ دواب استعمال کرے۔ اگر اس کے شہر میں اس لفظ کا اطلاق صرف گھوڑوں پر ہوتا ہو، دوسرے جانور اس میں شامل نہ ہوں تو اس کی وصیت کو صرف گھوڑوں پر محمول کیا جائے گا۔ گائے، بیل اور بھیڑ بکریاں اس سے خارج ہوں گی۔

وہ مخصص جو مستقل نہ ہو[2]

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ غیر مستقل مخصص سے مراد وہ کلام ہے جو اس نص کی عبارت کا حصہ ہو جو لفظ عام پر مشتمل ہے۔ لہٰذا میں یہ ایک نامکمل کلام ہے۔ اس کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے مشہور یہ ہیں:

اول: استثنا

استثنا ایک ایسا لفظ ہے جو جملے کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے، مگر فی نفسہ مکمل نہیں ہوتا بلکہ "الّا" یا اس طرح کے دیگر حروف کے ساتھ ذکر کیا گیا ہوتا ہے، اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ اس کا مدلول و معنیٰ سابقہ جملہ میں شامل نہیں۔ استثنا شرط، صفت یا غایت (انتہا) سے الگ ہوتا ہے۔ استثنا کے کئی صیغے ہوتے ہیں جیسے: الا یہ زیادہ مشہور ہے، غیر، عدا، ماعدا، ماخلا، لیس وغیرہ۔

استثنا کے درست ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ (سابقہ جملے) کے ساتھ اس طرح ملا ہوا ہو کہ درمیان میں کوئی فاصلہ نہ ہو، یا حکماً ملا ہوا ہو۔ بعض علما نے ایسے استثنائے منفصل کو بھی درست کہا ہے جس کا فاصلہ اگرچہ ایک مہینہ تک پھیلا ہوا ہو لیکن یہ بات غیر مستند ہے، راجح وہی ہے جو ہم پہلے ذکر کر آئے۔ یہی جمہور فقہا کی رائے ہے۔

۱۔ اس مثال اور سابقہ مثال میں تخصیص کی دلیل کو بعض فقہا نے "دلیل حس" کا نام دیا ہے، یعنی انسانی حس عام کو اس کے بعض مشمولات تک محدود (خاص) کرنے کی گواہی دیتی ہے: إرشاد الفحول، ص ۱۴۸

۲۔ آمدی ۲: ۴۱۶؛ لطائف الاشارات، ص ۳۰- ۳۱؛ إرشاد الفحول، ص ۱۴۹

اس کی مثالیں ملاحظہ ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ [البقرة۲: ۲۸۲] (مگر ہاں کوئی سودا نقد اور دست بدست ہو جس کا تم آپس میں لین دین کیا کرتے ہو تو اس معاملے کے تحریر نہ کرنے میں کوئی گناہ نہیں)۔ اس آیت میں معاملات کے لکھنے کا حکم ہے لیکن استثنا سے کتاب کی تخصیص قرض کے معاملے کے ساتھ ہے۔ حالانکہ استثنا سے پہلے کتابت کا حکم عام ہے۔ اس استثنا سے اس عمومی حکم کی تخصیص ہو گی۔

دوسری مثال دیکھیے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل۱۶: ۱۰۶] (جو شخص اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کے بعد اس کے ساتھ کفر کرے مگر یہ کہ اس پر جبر کیا جائے اور وہ مجبوراً محض زبان سے کفر کی بات کہہ دے بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر قائم ہو تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں)۔ اس آیت میں لفظ مَنْ كَفَرَ (جو کفر کرے) عام ہے۔ اس سے مراد اپنے اختیار، خوشی اور رضامندی سے کفر کرنا ہے لیکن جس شخص کو مجبور کیا جائے، پھر وہ کفر کے کلمات زبان سے نکالے تو وہ اس حکم میں داخل نہیں، وہ کافر نہیں ہو گا۔ اس آیت میں استثنا نے اس حکم کو اپنے اختیار وخوشی سے کفر کرنے تک محدود کر دیا۔

ایک اور مثال لیجیے: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا. يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا. إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [الفرقان۲۵: ۶۸- ۷۰] (جو اللہ کے ساتھ کسی معبود کی پرستش نہیں کرتے اور جس شخص کے قتل کو اللہ نے حرام کیا ہے اس کو قتل نہیں کرتے، مگر ہاں کسی حق شرعی کے ساتھ اور نہ وہ زنا کے مرتکب ہوتے ہیں اور جو شخص یہ مذکورہ کام کرے گا وہ گناہوں کا وبال دیکھے گا کہ اس کو قیامت کے دن دو چند عذاب دیا جائے گا اور وہ اس عذاب میں ہمیشہ ہمیشہ ذلیل ہو کر رہے گا، مگر ہاں جو کوئی توبہ کر لے اور ایمان لے آئے اور نیک عمل کرتا رہے تو اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کو گناہوں کی جگہ نیکیاں عطا فرمائے گا اور اللہ بڑا بخشنے والا اور نہایت مہربان ہے)۔ اس آیت میں استثنا نے گناہ کو اس شخص تک محدود کر دیا جو توبہ نہ کرے۔

یہ بات بتانا افادیت سے خالی نہیں کہ استثنا اگر عطف کے جملوں کے بعد آئے تو وہ تمام کی طرف لوٹتا ہے الا یہ کہ دلیل سے بعض کی تخصیص ہو جائے۔ مگر بعض فقہا کی رائے میں اس صورت میں استثنا صرف آخری جملے کی

طرف لوٹے گا، الا یہ کہ تعمیم کی کوئی دلیل موجود ہو۔ اس کی مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور۲۴: ۴- ۵] (اور جو لوگ پرہیز گار عورتوں کو بدکاری کا عیب لگائیں اور اس پر چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسی درے مارو اور کبھی ان کی شہادت قبول نہ کرو۔ اور یہی بدکردار ہیں۔ ہاں جو اس کے بعد توبہ کرلیں اور (اپنی حالت) سنوار لیں تو خدا (بھی) بخشنے والا مہربان ہے)۔ جو لوگ آخری رائے کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہاں استثنا آخری جملہ یعنی الفاسقین کی طرف لوٹتا ہے، جلد (کوڑے مارنے) کی طرف نہیں۔ جو لوگ استثنا کو تمام جملوں سے متعلق قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک بھی یہاں استثنا الفاسقین سے ہی متعلق ہے، اس لیے کہ دیگر دلائل نے اس استثنا کو صرف آخری جملے سے خاص کر دیا ہے۔ اس کی ایک اور مثال قتل خطا کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ [النساء۴: ۹۲] (ایک مسلمان غلام آزاد کردے اور (دوسرے) مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے ہاں اگر وہ معاف کر دیں)، چنانچہ یہاں بھی استثنا دیت سے متعلق ہے نہ کہ غلام کی آزادی سے، اس لیے کہ صرف دیت ہی آخری جملہ ہے، یا پھر (ان لوگوں کی رائے میں جو استثنا کو تمام جملوں سے متعلق قرار دیتے ہیں) اس لیے کہ دیگر دلائل نے استثنا کو صرف دیت کے ساتھ ہی خاص کر دیا ہے۔

دوم: صفت

صفت سے بھی حکم کی تخصیص ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تمہاری سوتیلی بیٹیاں بھی جو عام طور سے تمہاری ہی پرورش میں رہتی ہیں تم پر حرام کی گئی ہیں۔ بشرطیکہ تم ان کی ماں کے ساتھ ہم بستری کر چکے ہو)۔

اس میں لفظ ربائب (یعنی زیر پرورش وتربیت لڑکیاں) لفظ عام ہے لیکن اس کے آگے جو صفت مذکور ہے اس نے اس کی تخصیص کر دی۔ یعنی اس آیت میں جن زیر پرورش لڑکیوں سے نکاح حرام ہے ان سے مراد وہ لڑکیاں ہیں جو ان بیویوں کی اولاد ہوں جن سے ان کا خاوند صحبت کر چکا ہے۔ یعنی یہ لڑکیاں دوسرے خاوند سے ہوں۔ اس صفت نے حرمت کے اس حکم کو ان لڑکیوں تک محدود کر دیا۔

اگر صفت کئی جملوں کے بعد آئے تو کیا وہ صرف آخری جملے سے متعلق ہوگی یا مذکورہ تمام جملوں سے؟ اس میں وہی اختلاف ہے جو استثنا کے حوالے سے ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں۔

سوم: شرط

شرط سے بھی حکم کی تخصیص ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرۃ۲: ۲۳۳] (تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم ان کا وہ حق ان کو ادا کر دو جو ان کا دینا تھا)۔ اس آیت میں لفظ جناح (گناہ) عام ہے کیونکہ یہ نکرہ ہے اور سیاق نفی میں آیا ہے لیکن اس آیت میں ایک شرط بھی مذکور ہے جو بتلاتی ہے کہ گناہ کی نفی اس شرط یعنی اس خاص حالت تک محدود ہے عام نہیں ہے۔

دوسری مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ﴾ [النساء۴: ۱۲] (اور جو مال تمہاری عورتیں چھوڑ مریں۔ اگر ان کے اولاد نہ ہو تو اس میں نصف حصہ تمہارا۔ اور اگر اولاد ہو تو ترکے میں تمہارا حصہ چوتھائی (لیکن یہ تقسیم) وصیت (کی تعمیل) کے بعد جو انہوں نے کی ہو یا قرض کے (ادا ہونے کے بعد جو ان کے ذمے ہو، کی جائے گی)۔ چنانچہ آدھا حصہ اور چوتھائی حصہ اس صورت میں ہوگا جب میت کی اولاد نہ ہو۔

۲۸۲۔ چہارم: غایت (انتہا)

غایت سے مراد کسی چیز کا آخر ہے جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ حکم اس سے پہلے والے حصے تک کے لیے ہے اور اس کے بعد والے حصے کے لیے نہیں ہے۔ اس کے الفاظ إلى اور حتى ہیں۔ یہ ضروری ہے کہ اس کے بعد حکم اس سے پہلے کے حکم کے برعکس ہو۔

یہ غایت یا تو ایک جملے کے بعد آتی ہے یا متعدد جملوں کے بعد؛ اگر ایک جملے کے بعد آتی ہو تو یہ اس بات کو بتلا رہی ہوتی ہے کہ لفظ کے عموم سے اس غایت کے بعد والی چیزیں اس میں شامل نہیں اور حکم اس سے پہلے والی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ "میں کلیہ کے طلبہ کے اخراجات فارغ التحصیل ہونے تک برداشت کروں گا۔"

اور اگر یہ غایت متعدد ہوں اور ایک ہی جملے کے بعد آتی ہوں تو اس بات کو دیکھا جائے گا کہ اگر غایت کے ان متعدد حصوں کو واو عطف کے ساتھ جمع کیا گیا ہو تو اس صورت میں حکم پہلے والے حصے کے ساتھ مخصوص

ہو گا۔ اور اگر بطور بدل یعنی وہ حرف تخییر کے ساتھ آتی ہو تو حکم دونوں غایتوں میں سے کسی ایک سے قبل تک مخصوص ہو گا جیسے کوئی یہ کہے کہ "میں کلیہ کے طلبہ کے اخراجات اس وقت تک برداشت کروں گا جب تک وہ فارغ نہ ہوں اور اپنے اپنے ملکوں کی طرف روانہ نہ ہو جائیں" اس صورت میں حکم طلبہ کی فراغت اور روانگی سے قبل تک مخصوص اور منحصر ہو گا اور روانگی کے بغیر صرف ان کی فراغت اخراجات روکنے کے لیے کافی نہیں۔ لیکن اس کے برعکس اگر کوئی یہ کہے کہ میں طلبہ کے اخراجات برداشت کروں گا یہاں تک کہ وہ فراغت حاصل کر لیں یا اپنے اپنے ملک روانہ ہو جائیں تو اس صورت میں اخراجات فراغت سے پہلے یا سفر سے پہلے تک منحصر ہوں گے۔ چنانچہ اخراجات کسی ایک غایت (حد) کے حاصل ہونے تک رک جائیں گے۔

علما کا خود غایت کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا اس میں یہ مُغیا (جس چیز کی حد بندی کی گئی ہو) شامل ہے کہ نہیں۔ بعض کی رائے میں شامل ہے اور بعض کی رائے میں نہیں۔ اس کی مثال یہ ارشاد ربانی ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة۵: ۲] (مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تم منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں [دھو لیا کرو]) تو کیا کہنیاں دھونے میں شامل ہیں؟ بعض کے نزدیک شامل نہیں اور دیگر حضرات کے نزدیک شامل ہیں۔ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شامل ہوں۔

عام کی دلالت

اس سے پہلے ہم یہ بات کئی دفعہ بتلا چکے ہیں کہ عام اپنے تمام افراد کو استغراق کے طریقے سے بتلاتا ہے لیکن علما کا اس میں اختلاف ہے کہ اس کی یہ استغراق اور ہمہ گیریت قطعی ہے یا ظنی؟ اس بارے میں علما کے دو نظریے ہیں۔ ایک گروہ کا خیال جن میں احناف بھی شامل ہیں یہ ہے کہ جب تک عام میں تخصیص نہ ہو، اس کی اپنے افراد پر دلالت قطعی ہوتی ہے۔ جب اس کی تخصیص ہو جائے تو بقیہ افراد پر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے، قطعی نہیں رہتی۔ یہ فقہا عام کے لیے جو قطعیت ثابت کرتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی دلیل سے اگر اس میں تخصیص کا احتمال ہو تو وہ احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ اگر تخصیص کی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اس کے عموم پر دلالت قطعی طور پر باقی رہتی ہے۔

جمہور کی رائے یہ ہے کہ اپنے تمام افراد کو شامل ہونے پر عام کی دلالت ظنی ہے، قطعی نہیں ہے۔ خواہ یہ تخصیص سے پہلے ہو یا بعد میں۔

۲۸۳۔ پہلے نقطۂ نظر کے حاملین کی دلیل یہ ہے کہ لغت میں لفظ عام تمام افراد کو اپنے اندر سمیٹنے (استغراق) کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ لفظ عام کے یہی حقیقی معنٰی ہیں۔ اس لیے جب یہ مطلق استعمال ہو تو اس کو انہی معنوں پر محمول کرنا چاہیے اور اس کو اپنے ان معنٰی سے ہٹانا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ ایسی کوئی دلیل موجود ہو جو اس کی تخصیص کو چند افراد تک محدود ہونے کو بتلائے۔ دلیل کے بغیر اس کی تخصیص کے احتمال کو کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی۔ اس صورت میں عام کی دلالت اپنے تمام افراد کے لیے قطعی ہو گی۔ تخصیص کا محض احتمال بلا دلیل کے مؤثر نہیں ہو گا، کیونکہ یہ احتمال صرف ایک وہم و گمان ہے اور وہم کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

۲۸۴۔ دوسرا نقطۂ نظر جمہور کا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عام میں زیادہ تر تخصیص ہوتی ہے۔ ایسی شرعی نصوص جن میں عام کے الفاظ وارد ہوئے ہیں ان کا تتبع کرنے سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ ہر عام کی تخصیص ہوتی ہے، سوائے چند شاذ و نادر مسائل کے۔ یہاں تک کہ اہل علم کے درمیان یہ مثل مشہور ہو گئی ہے: ما من عام إلا وقد خص منه البعض (ایسا کوئی عام نہیں ہے جس میں بعض افراد کی تخصیص و استثنا نہ ہوئی ہو)۔ جب عام میں تخصیص اکثر و بیشتر ہوتی ہے تو تخصیص کا احتمال قرین قیاس ہوا، نہ کہ محض وہم و توہم۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ تمام افراد کو اپنے اندر سمیٹ لینے کے لیے اس کی دلالت قطعی نہیں ہو گی۔

۲۸۵۔ عام کی دلالت میں اختلاف کا نتیجہ

دلالت عام کے قوی ہونے میں علما کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ یہ دلالت قطعی ہے یا ظنی۔ ان کا یہ اختلاف دو باتوں میں ظاہر ہوتا ہے:

اول: خبر واحد کے ایسے لفظ سے جو خاص ہو، قرآن مجید کے ایسے لفظ کی تخصیص جو عام ہو

علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن مجید میں جو لفظ عام وارد ہوا اس کی تخصیص قرآن سے یا متواتر سنت سے تو جائز ہے لیکن سنت آحاد (خبر واحد) سے اس کی تخصیص میں اختلاف ہے، کیونکہ قرآن مجید قطعی الثبوت ہے جبکہ خبر واحد ظنی الثبوت ہے۔ اس لیے ظنی میں قطعی کی تخصیص کی قدرت نہیں۔ یہ احناف کی رائے ہے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید میں وارد ہونے والے لفظ عام کی تخصیص خبر واحد سے جائز نہیں ہے، ہاں اس کی تخصیص اس لفظ سے ہو سکتی ہے جو قوت میں اس کے برابر ہو، جیسے قرآن کی نص یا متواتر سنت۔ کیونکہ تخصیص سے یہ نص ظنی الدلالت ہو جاتی ہے اس لیے اس کی تخصیص ایسی چیز سے ہو سکتی ہے جو ظنی ہو، جیسے خبر واحد۔ ان کی

دوسری دلیل یہ ہے کہ عام کی تخصیص کسی مطلوبہ لفظ کے بیان (تصریح) کی قسم سے ہوتی ہے اس لیے جو لفظ اس کی وضاحت کرتا ہو وہ اس لفظ سے جس کی وضاحت مقصود ہو قوت میں اس لفظ کے برابر یا زیادہ ہونا چاہیے۔

احناف کے مقابلے میں جمہور علما کے نزدیک قرآن مجید میں جو لفظ عام وارد ہوا ہے اس کی تخصیص سنت آحاد (خبر واحد) کے اس لفظ سے جو خاص ہو جائز ہے، کیونکہ خبر واحد اگرچہ ظنی الثبوت ہے لیکن خاص ہونے کی بنا پر قطعی الدلالت ہے۔ اس لیے دونوں برابر ہو گئے، لہٰذا قرآن میں مذکور لفظ عام کی تخصیص خبر واحد میں مذکور خاص سے جائز ہے۔

قرآن مجید میں مذکور عام الفاظ کی اخبار آحاد سے تخصیص کی مثالیں ملاحظہ ہوں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدۃ ۵: ۳] (تم پر مرا ہوا جانور حرام کیا گیا ہے)۔ اس کی تخصیص نبی کریم ﷺ کی اس حدیث سے ہوتی ہے: هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ (سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے)۔ اس آیت میں ہر قسم کے مردار کو حرام بتایا گیا تھا، لیکن اس حدیث سے سمندر کے جانور مستثنیٰ ہیں۔ رسول ﷺ نے فرمایا: لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ شَتَّى[1] (دو مختلف مذہبوں کے لوگ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے)۔ میراث کی آیتوں سے وارثوں کی عمومیت (مسلم و غیر مسلم کی تفریق کے بغیر) معلوم ہوتی ہے لیکن اس حدیث سے اس کی تخصیص ہوتی ہے۔ دوسری تخصیص اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ (قاتل وارث نہیں ہو سکتا)۔[2] یعنی کوئی شخص اپنے کسی رشتہ دار کو قتل کر دے تو اس کے ترکے میں سے اس کا قاتل وارث نہیں ہو سکتا۔

چوری کی سزا کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدۃ ۵: ۳۸] (اور چوری کرنے والا مرد، اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)۔ اس کی تخصیص نبی کریم ﷺ کی اس حدیث سے ہوتی ہے: لا قطع في أقل ربع دينار (ایک چوتھائی سے کم دینار کی چیز کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔ حد سرقہ سے متعلق آیت عام ہے اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چور کسی بھی قیمت کی

۱۔ سنن ابوداود، کتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر

۲۔ ابن ابی شیبہ، کتاب الفرائض. في القاتل لا يرث شيئا

چیز بھی چوری کرے اس کا ہاتھ کاٹا جانا چاہیے لیکن حدیث میں چوری کا نصاب مقرر کیا گیا ہے۔ اس نصاب سے کم قیمت کی چیز چوری کرنے کی صورت میں حد سرقہ جاری نہیں ہوگی، صرف تعزیری سزا دی جائے گی۔

ایک حدیث میں نبی کریم ﷺ نے فرمایا: لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَتِهَا* (کسی عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے اس کی پھوپھی یا خالہ کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا)۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی عورت کے ساتھ اس کی پھوپھی یا خالہ کو اکٹھا نکاح میں نہیں رکھا جاسکتا۔ اس حدیث نے قرآن مجید کی اس آیت کی تخصیص کی ہے: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ [النساء۴: ۲۴] (ان محرمات مذکورہ کے علاوہ اور باقی عورتوں کو تمہارے لیے اس طور پر حلال کر دیا گیا ہے کہ تم اپنے اموال یعنی اپنے مہر کے بدلے ان کو حاصل کرو بشرطیکہ تمہارا مقصد حبالہ نکاح میں لانا ہو، محض شہوت رانی نہ ہو)۔ اس آیت نے قرآن مجید میں جن عورتوں سے نکاح کو حرام بتلایا ہے ان کے علاوہ سب عورتوں سے نکاح کی اجازت نکلتی ہے، لیکن اس حدیث سے بیوی کی پھوپھی اور خالہ سے بیوی کے نکاح میں ہوتے ہوئے نکاح جائز نہیں ہے۔ خبر واحد سے عموم قرآن کی تخصیص اور اس پر استدلال اس کی صحت کی دلیل ہے۔

احناف جمہور کی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ان احادیث سے تخصیص دو اسباب میں سے کسی ایک سبب سے ہوتی ہے۔ اول یہ کہ قرآن کے عموم کی تخصیص دلیل قطعی سے ہو جائے تو باقی افراد پر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے اور اس کے بعد دلیل ظنی سے اس کی تخصیص ہو سکتی ہے، جیسے قرآن مجید کی یہ آیت ہے: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۴] (ان محرمات مذکورہ کے علاوہ اور باقی عورتوں کو تمہارے لیے حلال کر دیا گیا ہے)۔ اس آیت میں لفظ مَا عام ہے۔ اس کے عموم میں مشرک عورتیں بھی شامل ہیں لیکن اس کی تخصیص قرآن مجید کے اس حکم سے ہوتی ہے: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة۲: ۲۲۱] (مشرک عورتوں سے نکاح مت کرو)۔

* سنن ابوداود، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح

اس تخصیص کے بعد یہ آیت دلیل ظنی سے تخصیص کے قابل ہو گئی۔ یعنی خبر واحد سے اس کی تخصیص درست ہے، جیسا کہ ان کا اس خبر واحد سے استدلال ہے: لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَلَا عَلَى خَالَتِهَا* (کسی عورت کی پھوپھی یا خالہ سے اس عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے نکاح جائز نہیں ہے)۔

دوم یہ کہ جن احادیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے وہ اخبار آحاد نہیں ہیں بلکہ مشہور کے درجے کی احادیث ہیں اور مشہور حدیث سے قرآن کے عموم کی تخصیص جائز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اخبار آحاد سے قرآن کی تخصیص ہوئی ہے اور علمانے اس سے استدلال کیا ہے۔ احناف کی یہ دلیل کہ یہ احادیث مشہور میں جمہور کے لیے قابل تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اگر ان میں بعض اخبار آحاد کا مشہور ہونا درست ثابت بھی ہو جائے تب بھی ان میں کچھ احادیث تو خبر واحد ہی رہ جاتی ہیں، جیسا کہ علماے حدیث نے اس کی وضاحت کی ہے۔

بہر صورت احناف اور جمہور کے درمیان اس اختلاف سے تخصیص کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے، جیسا کہ پہلے سنت کی بحث میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جمہور کے نزدیک اخبار آحاد کی ایک قسم حدیث مشہور بھی ہے۔ حدیث کی اس قسم سے احناف کے نزدیک عموم قرآن کی تخصیص ہو سکتی ہے۔

۲۸۶۔ دوم: جب عام کے حکم کا خاص کے حکم کے ساتھ اختلاف ہو، یعنی کسی خاص مسئلے میں کسی ایسے حکم کو بتلانا ہو جو دوسرے حکم کے مخالف ہو تو جو لوگ عام کے حکم کے قطعی ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک دونوں کے درمیان تعارض ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ دونوں قطعیت کو بتلاتے ہیں۔ اس حالت میں اگر یہ معلوم ہو کہ دونوں ایک ہی زمانے میں واقع ہوئے ہیں تو خاص عام کے لیے مخصص ہو گا۔ اگر خاص کا زمانہ عام کے زمانے سے متأخر ہو تو خاص عام کے لیے ناسخ ہو گا۔ اگر دونوں کی تاریخ کا علم نہ ہو تو ترجیح کے قواعد کے مطابق راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اگر وہ موجود نہ ہو تو دونوں ساقط ہو جائیں گے اور کسی سے دلیل نہیں لی جائے گی۔

جو لوگ عام کے حکم کی قطعیت کے قائل ہیں وہ عام اور خاص کے درمیان تعارض ثابت نہیں کرتے، کیونکہ خاص قطعی ہے اور عام ظنی، قطعی ظنی پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے قطعی پر عمل ہو گا ظنی پر نہیں۔

* سنن ابوداود، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح

اس کی مثال میں رسول اللہ ﷺ کی عشر کے بارے میں یہ دو احادیث پیش کی جا سکتی ہیں: فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعُشْرُ[1] (جو زمین آسمان کے پانی سے سیراب ہو اس میں عشر ہے)۔ دوسری حدیث یہ ہے: لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ صَدَقَةٌ[2] (پانچ وسق سے کم زرعی پیداوار میں عشر نہیں ہے)۔ پہلی حدیث عام ہے اس میں قلیل و کثیر مقدار دونوں شامل ہیں۔ اس کی رو سے پیداوار کی مقدار جتنی بھی ہو، اس میں عشر واجب ہے۔ دوسری حدیث خاص ہے، اس میں پانچ وسق سے کم مقدار شامل نہیں ہے۔ اس حدیث کی رو سے صرف پانچ وسق پیداوار پر عشر واجب ہے، اس سے کم میں نہیں۔ جمہور نے دوسری حدیث کو اختیار کیا ہے کیونکہ یہ خاص ہے اور اس کی دلالت قطعی ہے، انہوں نے پہلی حدیث پر عمل نہیں کیا کیونکہ یہ عام ہے اور اس کی دلالت ظنی ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک پانچ وسق سے کم پیداوار میں عشر نہیں ہے۔ احناف پہلے نقطۂ نظر کے حامل ہیں۔ انہوں نے پہلی حدیث کو اختیار کیا ہے، یہ اگرچہ عام ہے لیکن اس کی دلالت خاص کی طرح قطعی ہے، کیونکہ اس کی رو سے قلیل و کثیر پیداوار میں عشر واجب ہے، لیکن دوسری حدیث کی رو سے ایسا نہیں ہے۔ چونکہ وجوب میں احتیاط ضروری ہے، اس لیے پہلی حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دی جائے گی۔ مزید یہ کہ پہلی حدیث دوسری حدیث سے زیادہ مشہور ہے، اور اس پر عمل کرنا فقرا و مساکین کے حق میں زیادہ بہتر اور فائدہ مند ہے۔

عام کی قسمیں[3]

عام کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وہ عام جس کی اپنے عموم پر دلالت قطعی ہوتی ہے اس طور پر کہ اس سے کوئی خاص چیز مراد لینے کے احتمال کی نفی دلیل سے ثابت ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ [هود۱۱: ٦] (زمین پر کوئی چلنے پھرنے والا نہیں مگر اس کا رزق اللہ کے ذمے ہے)۔

۲۔ وہ جس سے قطعی طور پر خاص مراد ہو اس لیے کہ اس بات کی دلیل موجود ہو کہ اس عام سے اس کے بعض افراد ہی مراد ہیں نہ کہ تمام افراد جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ

۱۔ مسند احمد بن حنبل، مسند علي بن أبي طالب رضي الله عنه

۲۔ صحیح بخاری، كتاب الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز

۳۔ الرسالة، ص۵۸؛ خلاف، علم اصول الفقه، ص۲۱۷، ۲۱۸

إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران ۳: ۹۷] (لوگوں پر اللہ کا حق (یعنی فرض) ہے کہ جو اس گھر تک جانے کا مقدور رکھے وہ اس کا حج کرے) یا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ یا ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرۃ ۲: ۱۸۵] (جو کوئی تم میں سے اس مہینے میں موجود ہو چاہیئے کہ پورے مہینے کے روزے رکھے) تو یہاں الناس، أقیموا کی جمع کی ضمیر اور مَن عموم کے الفاظ میں سے ہے لیکن اس سے مراد بعض مکلفین میں نہ کہ تمام، اس لیے کہ عقل کا تقاضا ہے کہ جن کے پاس تکلیف کی اہلیت نہ ہو جیسے پاگل وغیرہ وہ اس سے مستثنیٰ ہوں چنانچہ حدیث نے انہیں مکلّف ہونے سے استثنا دیا ہے جیسا کہ رسول اللہ کا ارشاد ہے: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ * (تین شخص مرفوع القلم ہیں [شرعی احکام کے مکلف نہیں ہوتے] سویا ہوا شخص یہاں تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے، بچہ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے اور دیوانہ یہاں تک کہ اس کے ہوش وحواس درست ہو جائیں)۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے جہنم کے بارے میں بتلاتے ہوئے فرمایا: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۴] (جس کا ایندھن آدمی اور پتھر ہوں گے)۔ یہاں النَّاسُ سے مراد بعض لوگ ہیں نہ کہ تمام لوگ۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبیاء: ۱۰۱] (جن لوگوں کے لئے ہماری طرف سے پہلے بھلائی مقرر ہو چکی ہے۔ وہ اس سے دور رکھے جائیں گے)۔

۳۔ وہ جس میں تخصیص (استثنا) کیا گیا ہو اور یہ وہ مطلق عام ہے جس کے ساتھ نہ کوئی قرینہ ملا ہو جو اس میں سے تخصیص کے امکان کی نفی کرتا ہو اور نہ ایسا قرینہ ہو جو اس کی عموم پر دلالت کی نفی کرتا ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۲۸] (طلاق والی عورتیں تین حیض تک اپنی تئیں روکے رہیں)۔

۲۸۷۔ الفاظ کے عموم کا اعتبار ہے، نہ کہ سبب کے خاص ہونے کا

علمائے اصول اور فقہا کی زبانوں پر یہ قول مشہور ہو گیا ہے کہ: العبرۃ لعموم اللفظ لا بخصوص السبب (الفاظ کے عموم کا اعتبار ہے نہ کہ سبب کے خاص ہونے کا)۔ اس قول سے ان کی مراد یہ ہے کہ عام اپنے

---

* بیہقی، السنن الکبری، کتاب السرقۃ، باب المجنون یصیب حدا

عموم پر باقی رہے گا اگرچہ وہ کسی خاص سبب سے وارد ہوا ہو، جیسے کسی سوال کے جواب میں یا کسی خاص واقعہ کی صورت میں۔ اس صورت میں نصوص اور احکام کا جن پر وہ مشتمل ہیں اعتبار ہو گا۔ ان اسباب کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا جن کی بنا پر یہ نصوص وارد ہوئی تھیں۔ جب کوئی نص عام صیغہ کے ساتھ وارد ہو تو اس کے عموم پر عمل ہو گا اور اس سبب کی طرف کوئی التفات نہیں کیا جائے گا جس کی وجہ سے عام نص وارد ہوئی ہے۔ یہ سبب خواہ کوئی سوال ہو یا کوئی خاص واقعہ کیونکہ اس نص کا عموم کے صیغے کے ساتھ وارد ہونا اس بات کو بتلاتا ہے کہ شارع کا مقصد یہ تھا کہ اس کا حکم عام ہو، نہ یہ کہ اس کے سبب کے ساتھ خاص ہو۔ اس کی بہت سی مثالیں ہیں:

اول: ایک شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ ہم بحری سفر کرتے ہیں اور تھوڑا پانی ہمارے ساتھ ہوتا ہے اگر ہم اس سے وضو کر لیں تو پیاس سے مر جائیں، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا کہ "اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے"۔ آپ کا یہ فرمانا کہ اس کا پانی پاک ہے، یہ فراخی اور مجبوری دونوں حالتوں میں عام ہے۔ یہاں اس خصوصی سوال کا کوئی اعتبار نہیں ہے کہ ایک سائل نے اپنی ضرورت کے سبب سوال کیا تھا، تو آپ نے پانی کی قلت کی وجہ سے ایسا فرمایا تھا۔ یہاں پانی کی قلت اور ضرورت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور نہ یہ حکم اس سائل کے ساتھ مخصوص ہو گا بلکہ تمام لوگوں کے لیے عام ہے۔

دوم: ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مردار بکری کے پاس سے گزرے اور آپ نے فرمایا کہ "تم اس کی کھال کیوں نہیں لے لیتے کہ اس کو دباغت دے کر اس سے نفع حاصل کرو۔" دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا: "جس کھال کی دباغت دے کر پکا لی جائے وہ پاک ہے۔" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم اس مردار بکری کے ساتھ خاص نہیں ہے جس کو آپ نے دیکھا تھا۔ اور نہ اس مردار بکری کی کھال کے ساتھ خاص ہے یہ حکم ہر قسم کی کھال کے لیے عام ہے جس کو دباغت دے کر پاک کر لیا گیا ہو۔

سوم: حدیث میں ہے کہ سعد بن الربیع کی بیوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور کہا کہ یہ دونوں سعد بن الربیع کی لڑکیاں ہیں، ان کے باپ آپ کے ساتھ غزوۂ احد میں شہید ہو گئے تھے اور ان کے چچا نے ان کا سارا مال لے لیا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لڑکیوں کے چچا سے فرمایا: "ان دونوں لڑکیوں کو دو تہائی دے دو اور سعد کی بیوی کو آٹھواں حصہ دے دو۔ جو باقی بچ جائے وہ تمہارا ہے۔" اس واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم تھا۔ یہ حکم صرف اسی واقعے کے ساتھ مخصوص نہ تھا، بلکہ تمام لوگوں میں جس کو بھی اس قسم کا واقعہ پیش آئے یعنی دو بیٹیاں، ایک بیوی اور چچا ہوں تو اس کا ترکہ اسی طرح تقسیم ہو گا۔ اس کا کوئی اعتبار نہیں کہ بیٹیوں کا باپ اللہ کے راستے میں شہید ہوا ہو یا یہ کہ ان بیٹیوں کے پاس سرے سے کوئی مال ہی نہیں۔

چہارم: لعان کی آیت اگرچہ ایک خاص واقعے کے سبب سے نازل ہوئی تھی جو یہ تھا کہ ہلال بن امیہؓ نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تھی، لیکن یہ حکم تمام شوہروں کے لیے عام ہے۔ اگر کوئی خاوند اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے تو لعان کے ذریعے ان کے درمیان تفریق ہو گی۔

اسی طرح کوئی بھی عام حکم کسی خاص سبب سے نازل ہوا ہو، وہ سبب خواہ سوال ہو یا حادثہ تو اس کے عموم پر عمل کیا جائے گا، اس خاص سبب کا کوئی اعتبار نہ ہو گا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عہد مبارک اور آپ کے بعد آنے والے زمانوں میں فقہا ایسا ہی کیا کرتے تھے، اس پر کسی نے انکار نہیں کیا۔ اس لیے اس پر اجماع سمجھا جائے گا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ قرآن وسنت کے اکثر عمومی احکام لوگوں کے سوال کرنے یا ایسے واقعات پیش آنے کے سبب نازل ہوئے تھے۔ اس کے باوجود فقہا نے بغیر کسی تردد کے ان کے عموم پر عمل کیا۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

مشترک

۲۸۸۔ تعریف

علمائے اصول کے نزدیک مشترک کی تعریف یہ ہے: المشترک لفظ یتناول افرادًا مختلفة الحدود علی سبیل البدل (مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایسے افراد پر مشتمل ہو جن کی تعریفیں مختلف ہوں اور وہ سب بیک وقت مراد نہ ہوں بلکہ ایک کے بدلے میں دوسرا مراد ہو) یعنی جب ایک مراد ہو تو دوسرا مراد نہ ہو۔ دوسری تعریف یہ ہے: المشترک لفظ وضع لمعنیین أو أکثر بأوضاع متعددة (مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ معنوں کے لیے بنایا گیا ہو اور ہر ایک وضع (ساخت) الگ الگ ہو)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مشترک میں ایک ہی وقت میں سارے معنٰی مراد نہیں ہوتے اور نہ اس کے لیے یہ وضع کیا گیا ہے، بلکہ اس میں جتنے بھی مطالب شامل ہیں وہ علیحدہ علیحدہ ادا ہوتے ہیں، ایک مرتبہ اس کے ایک معنٰی مراد لیے جائیں گے، دوسری مرتبہ کوئی دوسرے معنٰی۔ ایسا مشترک لفظ جس کے دو معنٰی ہوں اس کی مثال لفظ قرء ہے۔ اس کے معنٰی حیض اور طہر کے ہیں۔ ابتدا ہی سے اس لفظ کو انہی دونوں معنوں کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ جس مشترک لفظ کے دو سے زیادہ معنٰی ہیں اس کی مثال لفظ عین ہے۔ لفظ عین جن متعدد معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے وہ یہ ہیں: آنکھ، پانی کا چشمہ، جاسوس، خرید وفروخت کی اشیا۔ اس لفظ کو ان متعدد معانی کے لیے

علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے۔ اسی طرح لفظ مولیٰ ہے، اس کے معنیٰ آزاد کرنے والے کے بھی ہیں اور آزاد کردہ غلام کے بھی۔

۲۸۹۔ عربی لغت میں مشترک کے پائے جانے کے اسباب

عربی لغت میں مشترک الفاظ موجود ہیں، اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ علما نے اس کے پائے جانے کے کئی اسباب بیان کیے ہیں، ان میں سے اہم یہ ہیں:

اول: الفاظ کے مختلف معانی رکھنے میں عرب قبائل کا اختلاف۔ ایک قبیلہ ایک لفظ کسی معنیٰ کے لیے وضع (استعمال) کرتا ہے اور دوسرا قبیلہ اسی لفظ کو کسی دوسرے معنیٰ کے لیے وضع کرتا ہے اور تیسرا قبیلہ کسی تیسرے معنیٰ کے لیے وضع کرتا ہے۔ اس لیے ایک ہی لفظ مختلف قبیلوں کے درمیان مختلف معنوں میں استعمال ہوتا تھا، یہ لفظ ہم تک اسی طرح پہنچا، لیکن علماے لغت نے ہمیں یہ نہیں بتایا کہ یہ لفظ کئی معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور ان معانی کا وضع کرنے والا کون تھا۔

دوم: کبھی ایک لفظ ایک معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے، پھر مجازًا دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگتا ہے۔ اس کے بعد اس کا مجازی استعمال مشہور ہوجاتا ہے، پھر ہم تک یہ اس طرح پہنچتا ہے کہ اس لفظ کے دو معنیٰ ہوتے ہیں: حقیقی اور مجازی۔

سوم: کبھی کوئی لفظ مشترک طور پر دو معانی کے لیے ہی وضع کیا جاتا ہے۔ ان دونوں پر اس کا اطلاق درست سمجھا جاتا ہے۔ پھر لوگ اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ یہ لفظ مشترک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا اطلاق دونوں معنیٰ پر درست ہو۔ پھر یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ لفظ مشترک لفظی کی قسم سے تعلق رکھتا ہے، جیسے لفظ قرء ہے۔ لغت میں اس کے کئی معنیٰ ہیں۔ اس کا اطلاق ایسے وقت یا زمانہ پر ہوتا ہے جس میں کوئی خاص کام بار بار کرنے یا ہونے کا معمول ہو، جیسے عربی میں بخار کے لیے لفظ قرء مستعمل ہے، یعنی خاص دنوں یا خاص وقت میں بخار آنا، جسے باری کا بخار کہتے ہیں۔ اسی طرح عورت کی طرف جب اس کی نسبت کی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عورت پر ایک ایسا وقت آتا ہے جب اس کو حیض آتا ہے اور ایک ایسا وقت آتا ہے جب وہ پاک ہوتی ہے۔

اسی طرح لفظ نکاح ہے، اس کے معنی ملانے کے ہیں۔ اس کا خود عقد پر بھی ہوتا ہے، کیونکہ اس میں دونوں لفظوں یعنی ایجاب وقبول کا ملانا ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کا اطلاق وطء (صحبت) پر بھی صحیح ہے لیکن عقد کے معنیٰ میں اس کا استعمال مشہور ہوگیا تو بعض لوگوں نے یہ سمجھا کہ عقد کے معنی میں اس کا استعمال حقیقت ہے اور

دوسرے معنیٰ میں مجاز۔ کچھ لوگوں نے یہ سمجھا کہ وطء (صحبت) کے معنیٰ میں یہ لفظ حقیقت ہے اور عقد کے معنیٰ میں مجاز۔

چہارم: ایک لفظ لغوی طور پر کسی خاص معنیٰ کے لیے وضع کیا جاتا ہے۔ جیسے لفظ صلاۃ ہے۔ لغت میں صلاۃ دعا کو کہتے ہیں، پھر شرعی اصطلاح میں اس کو معروف عبادت یعنی نماز کے لیے وضع کر لیا گیا۔

۲۹۰۔ مشترک کا حکم

قرآن وسنت کے کسی نص میں اگر مشترک لفظ آئے، تو اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ لغوی و شرعی اصطلاحی معنیٰ میں مشترک ہے تو شرعی اصطلاحی معنیٰ پر اس کو محمول کیا جائے گا۔ اگر لغوی دو یا دو سے زیادہ معنیٰ میں مشترک ہے تو جس معنیٰ پر محمول کی دلیل موجود ہو اسی پر اس کو محمول کیا جائے گا۔

۲۹۱۔ مثالیں

اول: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرۃ۲: ۲۲۹] (طلاق (رجعی) دو مرتبہ ہے)۔ طلاق کے ایک لغوی معنیٰ ہیں اور ایک شرعی۔ لغوی معنیٰ زنجیر کھول کر آزاد کرنا ہیں۔ شرعی و اصطلاحی معنیٰ میاں بیوی کے درمیان رشتہ ازدواج کو ختم کرنا ہیں۔ اس آیت میں طلاق کے شرعی و اصطلاحی معنیٰ مراد ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرۃ۲: ۴۳] (نماز قائم کرو)۔ شریعت میں لفظ صلاۃ سے مراد اپنی پوری ہیئت اور جملہ ارکان کے ساتھ وہ معروف عبادت ہے جو مسلمان ہر روز پانچ وقت ادا کرتے ہیں لیکن صلاۃ کے لغوی معنیٰ دعا ہیں جو یہاں مراد نہیں ہیں۔ اس مشترک لفظ کو بجائے لغوی معنیٰ کے اصطلاحی معنیٰ پر محمول کرنے کا سبب یہ ہے کہ شارع نے اس کو لغوی معنیٰ سے نکال کر شرعی و اصطلاحی معنیٰ میں استعمال کیا ہے۔ اس لیے اس لفظ کی دلالت شارع کے عرف میں جس کے لیے شارع نے اس کو وضع کیا ہے متعین ہے۔ اسی وجہ سے ہمیں یہ معنیٰ اختیار کرنا چاہیے۔

دوم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرۃ: ۲۲۸] (جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں)۔ لفظ قروء کے لغوی معنیٰ طہر یا حیض ہیں۔ اس لیے مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس لفظ سے شارع کی مراد سمجھنے کی پوری کوشش کرے، کیونکہ شارع نے ان دونوں میں سے ایک ہی معنیٰ مراد لیے ہوں گے۔ اس لفظ کے مطلب کی وضاحت کے بارے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہ اختلاف ان کے اجتہاد، مختلف سوچ اور زاویۂ نظر اور ان قرائن پر منحصر ہے جو

ان میں سے کوئی معنیٰ متعین کرتے ہیں، اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ قُرُوءٍ کے معنیٰ میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کے معنیٰ طہر کے ہیں اور بعض کے نزدیک حیض۔

قرائن کے سبب جو لوگ اس کے معنیٰ طہر بتلاتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں یہ لفظ ثلاثة تاے تانیث کے ساتھ آیا ہے اور عدد کا مؤنث ہونا صاف بتاتا ہے کہ معدود مذکر ہے، اور مذکر طہر ہے نہ کہ حیض (حیضة)، اس لیے اس کے معنیٰ طہر ہونے چاہئیں۔ جو علما اس کے معنیٰ حیض بتلاتے ہیں وہ بھی قرائن سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ لفظ ثلاثة خاص ہے، جو یقین کے لیے آتا ہے اور جو معنی یہاں بتلاتا ہے وہ یقینی ہیں۔ اس لیے عدت کی مدت پورے تین قروء ہوں گے، اس میں کوئی کمی وبیشی نہیں ہو سکتی۔ اس مقدار پر محمول کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کو حیض پر محمول کیا جائے۔ اس معنی کی تائید اور پہلے معنی پر ترجیح اس بات سے ہوتی ہے کہ عدت کے مقصد پر غور کیا جائے۔ وہ یہ ہے کہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ رحم حمل سے خالی ہے اور اس کا یقینی علم ہمیں حیض سے ہی ہو سکتا ہے۔

اس کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ﴾ [النساء۴: ۱۲] (اگر کوئی صاحب میراث میت خواہ وہ مرد ہو یا عورت ایسی ہو کہ نہ اس کے والدین ہوں اور نہ کوئی اولاد ہو)۔ كَلَالَةً ایک مشترک لفظ ہے۔ اس کا اطلاق اسی شخص پر ہوتا ہے جو نہ والدین چھوڑے اور نہ اولاد۔ اس کا اطلاق ورثا میں سے اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو نہ والدین میں سے ہو اور نہ اولاد میں سے۔ رشتہ داروں پر بھی ہوتا ہے جو والدین اور اولاد کی طرف سے نہ ہوں۔ ایک مجتہد کا یہ فرض ہے کہ وہ قرائن اور میراث سے متعلق نصوص میں غور وخوض کر کے لفظ کلالة کے معنیٰ کی تحقیق کرے جو شارع نے اس لفظ سے مراد لیے ہیں۔ میراث سے متعلق نصوص کے استقرا کے بعد فقہا نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ اس لفظ سے مقصود پہلے معنیٰ ہیں یعنی جو شخص نہ والدین چھوڑے اور نہ اولاد۔

۲۹۲۔ مشترک میں پائے جانے والے عموم کی حیثیت *

اس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک مطلق بولا جائے اور اس سے وہ تمام معانی مراد لیے جائیں جن کے لیے وہ وضع کیا گیا ہے؛ علماے اصول کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔

* آمدی ۲: ۳۵۲؛ ابن الملک، شرح المنار، ص۴۱؛ فواتح الرحموت ۱: ۲۰۰

پہلا قول: ایک رائے یہ ہے کہ مشترک سے عموم مراد نہیں لیا جاتا، اس لیے مشترک کا استعمال صرف ایک ہی معنیٰ میں جائز ہے۔ ایک ہی استعمال سے وہ تمام معانی مراد لینا جائز نہیں ہے جن کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ جمہور علما کا یہی نقطۂ نظر ہے۔ اس رائے کی تائید میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مشترک اپنے تمام معانی کے لیے جن کو یہ بتلاتا ہے ایک ہی دفعہ میں یہ معنیٰ بتانے کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ ان معنیٰ کو علیحدہ علیحدہ بتاتا ہے۔ یعنی اس کے تمام معانی میں سے ہر معنیٰ کی وضع الگ الگ ہے۔ ایک ہی وقت میں تمام معنیٰ کو مراد لینا اپنی اصل وضع کے خلاف ہوگا، اس لیے یہ جائز نہیں ہے۔ اس کو واضح الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مشترک اپنے مختلف معانی بطور بدل (علی سبیل البدل) علیحدہ علیحدہ بتاتا ہے، نہ کہ بطور شمول (علی سبیل الشمول)۔ یعنی ایک ہی وقت میں سارے معنیٰ نہیں بتلاتا کیونکہ ہر معنیٰ کی وضع الگ الگ ہے۔ مشترک اور عام کے درمیان فرق یہی ہے۔ عام اپنے تمام افراد کو علی سبیل الشمول والاستغراق یعنی اکٹھا و مجموعی طور پر ایک ہی دفعہ بتاتا ہے، علی سبیل البدل یعنی الگ الگ نہیں بتاتا۔ یہ مشترک کی خاصیت ہے۔

دوسرا قول

دوسری رائے یہ ہے کہ مشترک ایک ہی وقت میں اپنے تمام معانی کو بھی بتلا سکتا ہے۔ اگرچہ اصل یہی ہے کہ اس کا اطلاق علیحدہ علیحدہ معانی پر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ایک ہی وقت میں اپنے عموم کی دلالت کی بنا پر یہ بھی عام کی طرح ہے۔ اس نظریے کی تائید میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ قرآن مجید میں لفظ مشترک اسی عمومی دلالت کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾ [الحج ۲۲: ۱۸] (اے مخاطب کیا تو نے نہیں دیکھا کہ جو مخلوق بھی آسمانوں میں ہے اور جو زمین پر ہے اور سورج، چاند تارے اور پہاڑ، درخت اور چوپائے اور اکثر انسان یہ سب اپنی اپنی حالت کے مناسب اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرتے ہیں)۔

اس آیت میں لفظ یسجد مشترک ہے۔ اس کے معنی زمین پر پیشانی رکھنا ہے۔ یہ معنی انسانوں کے لحاظ سے ہیں۔ اس کے دوسرے معنی غیر اختیاری وجبری طور پر جھکنا اور کسی کی پیروی کرنا ہیں۔ یہ معنیٰ غیر انسان کے اعتبار سے ہیں۔ اس طرح اس آیت میں جو لفظ يَسْجُدُ وارد ہوا ہے اس کے دو مختلف معنیٰ ہیں اور یہاں یہ دونوں مقصود اور مراد ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مشترک اپنے تمام معانی کو بھی ایک ہی وقت میں بتا سکتا ہے۔

لیکن پہلے قول کے ماننے والے اس استدلال کو اس طرح رد کرتے ہیں کہ اس آیت میں سجود کے معنی انتہائی طور پر جھکنا اور پیروی کرنا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ یہ پیروی اختیاری ہو یا جبری اور یہ معنیٰ انسان اور غیر انسان دونوں کے اعتبار سے لیے جاسکتے ہیں۔ اس کا تعلق مشترک معنوی کی قسم سے ہے، نہ کہ مشترک لفظی کی۔ اس میں لفظ ﴿ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ﴾ (بہت سے لوگ) آیا ہے، اس سے اختیاری طور پر جھکنے کی طرف اشارہ ہے۔

تیسرا قول

مشترک کو عموم کے معنی میں لینا بعض صورتوں میں جائز و ممکن ہے، بعض میں نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفی میں تو عموم مراد ہو سکتا ہے، اثبات میں نہیں۔ مثلاً کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کے موالی (آقا اور آزاد کردہ غلام) سے بات نہیں کرے گا۔ اگر وہ اوپر یا نیچے کے درجے میں کسی موالی (آقا یا آزاد کردہ غلام) سے بات کرے، تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ اس کے مرنے کے بعد ایک تہائی مال اس کے موالی کو دے دیا جائے تو یہ ایک باطل وصیت ہو گی، کیونکہ لفظ موالی آقا جو اس کو آزاد کرے اور غلام جس کو آزاد کیا جائے، دونوں کے لیے بولا جاتا ہے اور اثبات کی صورت میں مشترک سے عموم مراد نہیں ہوتا۔

ان تینوں اقوال میں سے پہلا قول جو جمہور کا قول ہے، قابل ترجیح ہے۔ اس لیے مشترک کے صرف ایک ہی معنیٰ مراد لیے جائیں گے اور کسی معتبر قرینے کی بنیاد پر یہ معنیٰ مقصود سمجھے جائیں گے۔

دوسری مبحث

لفظ کی، کسی معنٰی میں استعمال کے اعتبار سے قسمیں

ایک لفظ اپنے معنٰی میں دو حیثیتوں سے استعمال ہو سکتا ہے: ایک وہ معنٰی جن کے لیے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے، دوسرے وہ معنٰی جن کے لیے اس کو بنیادی طور پر وضع نہیں کیا گیا۔ ان دونوں میں استعمال کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں: حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ۔ ان میں سے ہر قسم کے بارے میں ہم مختصر گفتگو کریں گے۔

اول۔ حقیقت *

۲۹۴۔ حقیقت کی تعریف یہ ہے: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له (حقیقت وہ لفظ ہے جو اس معنٰی میں مستعمل ہو جس کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے)۔ یہ حقیقت کبھی لغوی ہوتی ہے، کبھی شرعی اور کبھی عرفی۔

لغوی حقیقت سے مراد یہ ہے کہ کوئی لفظ اپنے ان لغوی معانی میں مستعمل ہو جن کے لیے اس کو بنایا گیا ہے، جیسے سورج، چاند اور ستارے۔ یہ الفاظ لغت میں ایسے سیاروں کے لیے استعمال کیے گئے ہیں جو روشن ہیں اور یہ عام طور پر معروف ہیں۔

شرعی حقیقت سے مراد یہ ہے کہ کوئی لفظ اپنے شرعی معنٰی میں استعمال کیا گیا ہو۔ یعنی اس معنٰی میں جو شارع نے اس سے مراد لیے ہیں جیسے صلاۃ، حج، زکاۃ۔ ان سے وہ مخصوص معروف عبادات مراد ہیں جو شارع نے بتائی ہیں۔ اسی طرح زواج، طلاق اور خلع کے الفاظ اپنے شرعی معنوں میں جن کے لیے ان کو وضع کیا گیا ہے سمجھے جائیں گے۔

عرفی حقیقت سے مراد یہ ہے کہ کوئی لفظ اپنے عرفی معنٰی میں استعمال کیا جائے۔ یعنی وہ معنٰی جو اس لفظ کے استعمال میں عرف میں سمجھے جاتے ہیں۔ خواہ یہ عرف عام ہو یا خاص، یعنی پیشہ ور لوگوں کے ساتھ مخصوص ہو یا خاص علم ہو۔ جیسے لفظ سيارة عرف عام میں اس کا اطلاق کار پر ہوتا ہے۔ اسی طرح لفظ دابة کا اطلاق چوپائے پر ہوتا ہے۔ ایسے ہی بہت سے اصطلاحی الفاظ جو خاص پیشہ یا خاص علوم میں مستعمل ہیں، جیسے اہل لغت کے عرف میں رفع اور نصب ہے، علمائے منطق کے یہاں حد اور ماہیت ہے، علمائے فقہ کے نزدیک لفظ فقہ ہے اور علمائے قانون کے نزدیک لفظ فسخ اور اقالة ہیں۔ اسی طرح دیگر فنون وعلوم کے اصطلاحات۔

---

* أصول السرخسي ۱: ۱۷۰-۱۷۱؛ منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص ۲؛ محلاوی، ص ۹۱- ۹۳

۲۹۵۔ حقیقت کے تمام اقسام کا حکم یہ ہے کہ جو لفظ جس معنیٰ کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کے لیے وہ معنیٰ ثابت ہوں اور وہ اس سے منفی نہ ہوں اور حکم بھی اس سے متعلق ہو۔ مثلاً اگر ایک شخص زید کی اولاد کے لیے ایک ہزار دینار کی وصیت کرے تو یہ وصیت اس کی اولاد کے لیے ثابت ہوگی، کیونکہ حقیقت کے اعتبار سے زید کی اولاد کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اس کی اولاد نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الاسراء۱۷: ۳۳] (جس شخص کے قتل کرنے کو اللہ نے حرام کیا ہے اس کو قتل نہ کرو سوائے کسی شرعی حق کے ساتھ)۔ قتل کی حقیقت یہ ہے کہ ایسا کام کیا جائے جس سے انسان کی روح نکل جائے اور وہ مر جائے۔ یہ ممانعت اسی حقیقت کے لیے ثابت ہے، اس لیے ناحق اس کا ارتکاب جائز نہیں ہے۔

حقیقت کا دوسرا حکم یہ ہے کہ اس کو مجاز پر سے اس کا پلڑا بھاری ہوتا ہے۔ اس لیے جہاں تک ممکن ہو لفظ کو اس کے حقیقی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا اور حکم حقیقت کے لیے ثابت ہوگا، مجاز کے لیے نہیں۔ اگر کوئی شخص زید کی اولاد کے لیے وصیت کرے تو یہ وصیت اس کی اولاد کے لیے ہی ثابت ہوگی، اولاد کی اولاد کے لیے نہیں کیونکہ لفظ ولد یا اولاد کی حقیقت صلبی اولاد ہے اور اولاد کی اولاد پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ اس لیے اس لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا، مجاز پر نہیں۔ کیونکہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو، مجاز ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے کہ مجاز حقیقت کا قائم مقام ہوتا ہے، اور قائم مقام اصل کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

دوم۔ مجاز *

۲۹۶۔ مجاز وہ لفظ ہے جو ان معانی میں مستعمل ہو جن کے لیے وہ لفظ وضع نہیں کیا گیا اور یہ استعمال حقیقی اور مجازی معنیٰ کے درمیان کسی تعلق کی بنا پر ہو اور کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ بتلائے کہ اس لفظ کے حقیقی معنیٰ مراد نہیں ہیں۔ جیسے شیر کا لفظ بہادر اور شیر دل آدمی کے لیے بولا جائے۔

تعلق سے مراد وہ مشترک مقصود ہے جو اس لفظ کے حقیقی اور مستعمل معنیٰ کے درمیان سامع کے ذہن میں موجود ہوتا ہے، جیسے اس مثال میں شجاعت اور بہادری ہے۔ قرینہ سے مراد وہ علامت ہے جس میں یہ بتانے کی صلاحیت ہو کہ اس لفظ کے حقیقی نہیں بلکہ مجازی معانی مراد ہیں۔

* أصول السرخسي ۱: ۱۷۱؛ تلویح و توضیح، ص ۷۳؛ مخلاوی، ص ۹۴- ۹۷؛ بدر المتولی عبدالباسط، محاضرات في أصول الفقه ۲: ۲۱ وما بعد

۲۹۷۔ حقیقی اور مجازی معنیٰ کے درمیان تعلق کی قسمیں

الف۔ مشابہت: یعنی کسی لفظ کے حقیقی و مجازی مستعمل معنی کسی خاص وصف میں مشترک ہوں۔ جیسے نبی کریم ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو اہل مدینہ نے یہ اشعار پڑھ کر استقبال کیا: طلع البدر علینا من ثنیات الوداع اس شعر میں آپ کو بدر (چاند) سے تشبیہ دی ہے۔ ماہ کامل اور آپ کے چہرۂ انور کے مابین روشنی وچمک دمک مشترک ہے اور آپ کے استقبال کے لیے اس شعر کو پڑھنا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں بدر سے مراد چاند نہیں، آپ کی ذات اقدس ہے۔ ایسے ہی ہمارا یہ کہنا کہ زید شیر ہے، صفت شجاعت زید اور شیر میں مشترک ہے۔ ایسے ہی کسی دھوکے باز اور مکار شخص کو لومڑی سے تشبیہ دیتے ہیں، کیونکہ لومڑی اور مکار آدمی کے مابین مکر کی صفت مشترک ہے۔ یہ صفت دونوں میں پائی جاتی ہے۔

ب۔ بلحاظ ماقبل: اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کو اس صفت کا نام لے کر پکارنا جو اس میں پہلے تھی اب نہیں ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء۴: ۲] (یتیموں کا مال ان کو دے دو)۔ اس آیت میں یتیموں سے مراد وہ افراد ہیں جو بالغ ہوں اور سن رشد کو پہنچ چکے ہوں اور اس سے پہلے وہ یتیم رہ چکے ہوں، کیونکہ یتیم کو مال اس کے بالغ ہونے کے بعد ہی سپرد کیا جاسکتا ہے، یتیم اس نابالغ بچے کو کہتے ہیں جس کا باپ مرچکا ہو۔ اس کی دلیل میں یہ آیت ہے: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء۴: ۶] (یتیموں کے عقل وشعور کا جائزہ لو، یہاں تک کہ جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں، پھر اگر تم ان میں سمجھ بوجھ واہلیت دیکھو تو ان کا مال ان کے سپرد کردو۔)

ج: بلحاظ انجام کار (و مستقبل): یعنی کسی چیز کو اس نام سے پکارنا جو مستقبل میں وہ بننے والی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جس میں ایک قیدی نے جیل میں اپنا خواب بیان کرتے ہوئے حضرت یوسف علیہ السلام سے کہا تھا: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [یوسف۱۲: ۳۶] (میں نے اپنے آپ کو خواب میں دیکھا ہے کہ میں انگور سے شراب نچوڑ رہا ہوں)۔ اس میں انگور کو شراب سے تعبیر کیا گیا ہے، کیونکہ انگور کے شیرے ہی سے شراب بنتی ہے۔ اس لیے اس کا یہ کہنا کہ میں شراب نچوڑ رہا ہوں یعنی انگور کو نچوڑ کر شیرہ شراب میں تبدیل کر رہا ہوں۔

د۔ بلحاظ استعداد: کسی چیز کو اس میں موجود قوت، صلاحیت اور کوئی خاص اثر پیدا کرنے کی استعداد کے نام سے اس کو پکارنا۔ جیسے کہتے ہیں: زہر مہلک ہے یعنی زہر میں ہلاک کرنے کی قوت واستعداد موجود ہے۔

ھ۔ **حلول:** یعنی جگہ اور مقام کا ذکر کر کے اس سے وہ چیز مراد لینا جو اس جگہ یا مقام میں موجود ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [یوسف ۱۲: ۸۲] (تو اس بستی سے دریافت کر)۔ یہاں بستی سے مراد بستی کے باشندے ہیں۔ مقام کا ذکر کر کے اس میں رہنے والے مراد لیے گئے ہیں۔ اسی طرح کہتے ہیں: جری النهر نہر بہہ رہی ہے یعنی نہر کا پانی بہہ رہا ہے۔

و۔ **جزئیت اور اس کا برعکس:** یعنی جز بول کر کل مراد لینا اور کل بول کر جز مراد لینا۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ [البلد ۹۰: ۱۳] (وہ کسی کی گردن کو چھڑا دینا ہے)۔ اسی طرح ظہار کے کفارہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلۃ ۵۸: ۳] (تو ان کے ذمے ایک غلام یا باندی آزاد کرنا ہے)۔ ان دونوں آیتوں میں رَقَبَة (گردن) سے غلام مراد ہے۔ گردن غلام کا ایک حصہ ہے، اور اس سے مراد پورے غلام کی آزادی ہے۔ اس کی دوسری مثال دیکھیے: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد ۱۱۱: ۱] (ابو لہب کے دونوں ہاتھ ٹوٹ جائیں۔) یہاں ابو لہب کے ہاتھوں سے مراد خود ابو لہب کی شخصیت ہے۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ [البقرۃ ۲: ۱۹] (وہ لوگ اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ٹھونس لیتے ہیں)۔ یہاں انگلیاں بول کر پورے مراد لیے ہیں کیونکہ پوری انگلی کان میں داخل نہیں ہو سکتی۔ یہ کل بول کر جز مراد لینے کی مثال ہے۔

ز۔ **سببیت:** یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینا، اور مسبب بول کر سبب مراد لینا۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے: مثلاً کوئی شخص یہ کہے: فلان أكل دم أخيه (فلاں شخص نے اپنے بھائی کا خون کھایا)۔ یعنی اس کے خون بہا (دیت) کی رقم کھائی۔ اس لیے کہ خون بہانا دیت کا سبب ہوتا ہے۔ کوئی خاوند اپنی بیوی سے یہ کہے کہ تو عدت گزار۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کو طلاق دینا چاہتا ہے کیونکہ طلاق عدت کا سبب ہے۔ یہاں مسبب بول کر سبب مراد لیا۔

جو مجاز مشابہت کے تعلق کی بنا پر ہو اس کو استعارہ کہتے ہیں۔ جس میں مشابہت کے علاوہ دوسرے تعلق ہوں اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔

۲۹۸۔ قرینہ کی قسمیں

جو قرینہ یہ بتلائے کہ اس لفظ کے حقیقی نہیں، بلکہ مجازی معنیٰ مراد ہیں، اس کی کئی قسمیں ہیں:

الف: قرینہ حسیہ (حسی قرینہ) جیسے کوئی شخص یہ کہے: آکلت من ھذہ الشجرۃ (میں نے اس درخت سے کھایا)۔ اس سے مراد اس کے پھل ہیں۔ یعنی حس اس بات سے مانع ہے کہ اس سے خود درخت کو کھانا مراد لیا جائے کیونکہ عام طور پر درخت نہیں، اس کا پھل کھایا جاتا ہے۔

ب: قرینہ عرفیہ اور عادیہ یا حالیہ (عرف وعادت یا حالات قرینہ) یعنی عرف وعادت یا حالات کے مطابق اس لفظ کے معنی مراد لیے جائیں۔ کوئی عورت اپنے گھر سے نکلنا چاہتی ہو اس کا خاوند اس کو روکنا چاہتا ہو اور وہ اس طرح کہتا ہے: إن خرجت فأنت طالق (اگر تو باہر گئی تو تجھے طلاق ہے) تو اس کی اس بات کو انہی حالات پر محمول کیا جائے گا، اس کے علاوہ دوسرے حال پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ یعنی اس وقت نہ جائے۔ قرینہ یہ بتلا رہا ہے کہ خاوند اس وقت اس کو باہر جانے سے روکنا چاہتا ہے، بعد میں نہیں۔

ج: قرینہ شرعیہ (شرعی قرینہ)، ایک شخص کسی کو اپنے مقدمے کے لیے وکیل بناتا ہے، اس وکیل بنانے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کے سامنے اس کی طرف سے جواب دہی کرے اور فریق مخالف کے دلائل کا دفاع کرے۔ اس کے وکیل بنانے کے معاہدے کو اسی مقصد پر محمول کیا جائے گا۔ اگر وہ شخص اپنے فریق مخالف کے ساتھ جھگڑا شروع کر دے اور اس کے ساتھ زیادتی کرنے لگے تو اس کا وکیل ہونا اس پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس قسم کی باتیں شریعت میں منع ہیں۔

اسی طرح قرآن مجید میں عموم کے بعض الفاظ مذکر کے صیغہ کے ساتھ آئے ہیں، جیسے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (اے وہ لوگو جو ایمان لائے (اے ایمان والو) اس خطاب کو مردوں اور عورتوں دونوں پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ بات معروف ہے کہ شریعت میں مرد اور عورتیں دونوں ہی احکام کے مکلّف ہیں اس لیے یہ خطاب عمومی سمجھا جائے گا۔

۲۹۹۔ مجاز کا حکم

الف: لفظ کے لیے مجازی معنی ثابت ہوں گے اور حکم اس کے ساتھ متعلق ہوگا، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء۴: ۴۳] (یا تم میں سے کوئی شخص جائے ضرورت سے فارغ ہو کر آئے)۔ یہاں غائط سے حدث اصغر مراد ہے لیکن اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ اس کے حقیقی معنی نشیبی زمین کے ہیں۔ حکم اسی کے ساتھ متعلق ہوگا، یعنی جب آدمی نماز پڑھنے کا ارادہ کرے اور پانی میسر نہ ہو تو وہ تیمم

کرے، اسی طرح آگے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء۴: ۴۳] (یا تم نے عورتوں کو چھوا ہو)۔ یہاں عورتوں کے ساتھ ملامسہ (چھونا) کے مجازی معنیٰ مراد ہیں یعنی صحبت کرنا۔ اس کا حقیقی معنی ہاتھ سے چھونا ہے، جو یہاں مراد نہیں۔ [یہ احناف کے نزدیک ہے۔ امام شافعی اور دوسرے ائمہ نے اس کے حقیقی معنیٰ ہی مراد لیے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک عورت کو وضو کی حالت میں شہوت سے چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن احناف کے نزدیک نہیں ٹوٹے گا۔

یہ حکم احناف کے نزدیک ایک دوسرے اصول پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر ایک آیت یا حدیث کے دو معنیٰ مراد لیے جاسکتے ہوں اور ان میں سے ایک سے تخصیص لازم آتی ہو، دوسرے سے نہ آتی ہو، تو جس سے تخصیص لازم نہ آتی ہو اس معنیٰ کو اختیار کرنا بہتر ہے کیونکہ تخصیص کی صورت میں اس لفظ سے جو حکم نکلتا ہے اس پر عمل بعض صورتوں میں ہوگا اور بعض میں نہیں۔ لفظ کے ایسے محمل پر عمل کرنا بہتر ہے جس سے تمام صورتوں پر عمل ہو جائے۔ آیت میں لفظ ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ کے معنی ہم بستری کے لینے سے نص کا حکم تمام صورتوں میں پایا جائے گا، یعنی ہر ایک عورت کے ساتھ صحبت کرنے سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ اگر اس کے معنی ہاتھ سے چھونے کے لیے جائیں تو نص کا حکم عام طور پر نہیں پایا جائے گا، مثلاً ماں بہن وغیرہ۔ محرم عورتوں کو ہاتھ لگ گیا یا بہت چھوٹی بچی کو ہاتھ لگ گیا تو امام شافعی کے صحیح قول کے مطابق دونوں صورتوں میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اس لیے لمس سے مراد یہاں مجازاً جماع ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک حقیقی معنیٰ معتبر ہیں۔ اس اختلاف کی بنا پر دونوں مسلکوں میں بعض مسائل سے متعلق احکام میں اختلاف ہے۔ مثلاً عورت کو چھونے کے بعد احناف کے نزدیک قرآن مجید کو چھوسکتے ہیں، شافعیہ کے نزدیک نہیں۔ یہی اختلاف امامت کرنے، پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم کرنے، نماز کے درمیان عورت کو چھونے اور وضو کرکے نماز لوٹانے کے بارے میں ہے۔]

ب: اگر کلام کا حقیقی معنیٰ مراد لینا ممکن نہ ہو تبھی مجازی معنیٰ مراد لینا چاہیے۔ یعنی جہاں تک ممکن ہو کلام کو حقیقت پر ہی محمول کرنا چاہیے، کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہی ہے، مجاز اس کا قائم مقام اور اس کی فرع (شاخ) ہے۔ جب تک اصل مراد لینا ممکن ہو تو مجاز کی طرف نہیں جانا چاہیے۔ جب حقیقت پر محمول کرنا ناممکن ہو تو مجاز پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ کلام کو بامعنیٰ اور کام کا بنانا اس کو مہمل (بے معنی) بنانے سے بہتر ہے۔

اس اصول کی روشنی میں مندرجہ ذیل مثال کو دیکھیے۔ ایک شخص زید کی اولاد کے حق میں ایک ہزار دینار کی وصیت کرتا ہے۔ اگر زید کی صلبی اولاد موجود ہو تو اس کلام کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا اور یہ وصیت

صرف اس کی صلبی اولاد کے حق میں نافذ ہوگی۔ اگر اس کی صلبی اولاد موجود نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اولاد کی اولاد ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو اولاد یا ولد کے مجازی معنیٰ مراد ہوں گے اور وصیت ان کے حق میں ثابت ہوگی، کیونکہ لفظ ولد یا اولاد یہ مجازی معنی ہیں۔ چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ناممکن ہے، اس لیے مجاز پر عمل کیا جائے گا۔ اگر زید کی اولاد کی اولاد بھی موجود نہ ہو تو کلام کو مہمل (بے معنی) سمجھا جائے گا، کیونکہ حقیقی و مجازی دونوں میں سے کسی ایک معنی پر اس کو محمول کرنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ وہ ایک شخص کا بیٹا ہے اور مدعیٰ علیہ سے مدعی عمر میں بڑا ہو تو اس صورت میں بھی اس کے کلام کو مہمل اور بے معنیٰ سمجھا جائے گا۔

[اس اصول کی بنا پر شافعی اور حنفی فقہا کے درمیان کئی مسائل میں اختلاف ہے۔ آیت حرمت ﴿أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۳] میں لفظ بنات احناف کے نزدیک حقیقی ہے کیونکہ بیٹی وہ ہے جو آدمی کے نطفہ سے ہو۔ اس میں آدمی کے زنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والی بیٹی بھی داخل ہے۔ گو اس کے لیے نسب ثابت نہ ہو سکے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بَنَاتُكُمْ کے معنی منسوباتکم ہیں یعنی وہ بیٹا جس سے تمہارا نسب ثابت ہو، یہ مجاز ہے اور حقیقت مجاز سے اولی ہے۔ دوسرے اگر حقیقت ہی سمجھی جائے تو شافعیہ نے اس سے حقیقت شرعی مراد لی ہے اور احناف کے نزدیک حقیقت لغوی اور حقیقت شرعی مجاز کے درجے میں ہے۔ اس مسئلہ سے دونوں مسلکوں کے درمیان تفریعات نکلتی ہیں۔ مثلاً اپنے زنا کی لڑکی سے شادی کرنا، اس سے صحبت کرنا، اس کا مہر واجب ہونا، اس کا نفقہ واجب ہونا، اس کو میراث ملنا وغیرہ۔ امام شافعی کے نزدیک زنا سے متولد لڑکی سے نکاح کر کے صحبت کرنا حلال ہے۔ احناف کے نزدیک یہ حرام ہے۔ شافعیہ کے نزدیک مہر واجب ہو گا احناف کے نزدیک نہیں ہو گا۔ شافعیہ کے نزدیک دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے احناف کے نزدیک وارث نہیں ہوں گے۔]

حقیقی اور مجازی معنیٰ بیک وقت مراد لینا

کسی لفظ کے بیک وقت حقیقی اور مجازی معنی مراد نہیں لیے جا سکتے، جیسے کوئی کہے: شیر کو نہ مارو۔ اور اس سے کوئی شخص بیک وقت معروف درندہ اور بہادر آدمی مراد لے۔ اس لیے کہ لفظ مطلق ہونے کی صورت میں فوری طور پر ذہن میں حقیقی معنیٰ ہی آتا ہے، لیکن اگر مجازی معنیٰ مراد لینے کا قرینہ موجود ہو تو مجازی معنیٰ ہی مراد لیا جائے گا اور حقیقی معنیٰ کی نفی ہو جائے گی۔ بعض فقہا نے اس کو اگرچہ ممکن اور جائز کہا ہے، مگر درست رائے پہلی ہی ہے۔ ہاں، البتہ کسی لفظ کو ایسے مجازی معنیٰ میں استعمال کیا جا سکتا ہے جو اس کے حقیقی معنیٰ پر بھی مشتمل ہو، جسے عموم المجاز نام دیا جاتا ہے، جیسے اُم (ماں) کے لفظ کو "مؤنث اصول" کے معنیٰ میں لے کر اس میں حقیقی ماں اور نانی اور دادی

کو بھی شامل کیا جائے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ میں فلاں کے گھر میں پاؤں نہیں رکھوں گا، تو یہاں پاؤں رکھنے سے اس گھر میں داخل ہونا اور جانا مراد لیا جائے گا، اس لیے کہ پاؤں رکھنا سبب ہے، چنانچہ اس نے سبب بول کر اس سے مسبب مراد لیا ہے، اور یہ مجازی معنیٰ ہے جو دونوں صورتوں کو شامل ہے یعنی چاہے ننگے پاؤں جائے یا جوتی کے ساتھ، لہٰذا عموم مجاز کے اصول کے تحت اس کی قسم ٹوٹ جائے گی، اس وجہ سے نہیں کہ یہاں حقیقت و مجاز ایک جگہ اکٹھے ہو گئے ہیں۔

سوم۔ صریح و کنایہ *

صریح

۳۰۰۔ صریح کی تعریف یہ ہے: الصريح هو اللفظ الذي ظهر المراد منه ظهوراً تاماً لكثرة استعماله فيه حقيقة كان أو مجازاً (صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد مکمل طور پر کسی خاص معنیٰ میں کثرت کے سبب ظاہر ہو۔ خواہ وہ حقیقی ہو یا مجازی)۔ اول الذکر یعنی حقیقی کی مثالیں یہ ہیں: أنت طالق (تمہیں طلاق ہے) اس لیے کہ طلاق صریح طور پر ازالۂ نکاح کے مفہوم کے لیے ایک شرعی حقیقت ہے۔ زوجت (میں نے شادی کی)، بعت (میں نے فروخت کیا)، اشتریت (میں نے خریدا)۔

مؤخر الذکر یعنی مجازی کی مثال: اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [یوسف ۱۲: ۸۲] (بستی سے پوچھ لو)۔ یہ صریح ہے، اگرچہ مجاز ہے، کیونکہ یہاں واضح طور پر بستی سے مراد بستی کے باشندے ہیں اور اہل عرب اس کو اسی طرح استعمال کرتے ہیں، یعنی لفظ ﴿قَرْيَة﴾ (بستی) بول کر اہل قریہ مراد لیتے ہیں۔

اس کی ایک اور مثال: کوئی قسم اٹھالے کہ میں نے اس درخت سے کچھ نہیں کھانا۔ چنانچہ حقیقی معنیٰ کے متروک ہونے کے لیے یہ مجاز مشہور ہے، اس لیے کہ خود درخت کا کھانا (اس کے تنے، ٹہنیوں اور پتوں کا کھانا) بطور عرف و عادت ناممکن ہے، لہٰذا اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وہ ہیں: درخت کا پھل کھانا۔

صریح کا حکم: صریح کا حکم یہ ہے کہ بغیر نیت کے اس سے کسی چیز کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اگر شارع نے ایک چیز کو دوسری چیز کا سبب بنایا ہو تو اس چیز کے محض بولنے سے اس کا مسبب یعنی وجوب ثابت ہو جائے گا اور بولنے والے کی نیت پر اس کا وجوب موقوف نہیں ہوگا۔ خواہ اس لفظ کے بولنے والے نے اس مقصد کی نیت کی ہو یا

---

* أصول السرخسي ۱: ۱۸۷ و مابعد: محلاوی، ص ۹۸- ۱۰۰

نہ کی ہو، کیونکہ اس لفظ کے معنیٰ اس کے الفاظ سے واضح ہیں۔ جیسے شارع نے لفظ طلاق کو میاں بیوی کے درمیان تفریق کا سبب قرار دیا ہے۔ اس لیے اگر صحت طلاق کی تمام شرائط موجود ہوں تو لفظ طلاق کے محض زبان سے ادا کرنے سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ طلاق کا لفظ ادا کرنے والے نے خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اسی طرح بیع ہے، جب یہ لفظ قبول کے ساتھ ملا ہوا ہو تو شارع نے اس کو بائع سے مشتری کی طرف کسی چیز کی ملکیت منتقل ہونے کا سبب قرار دیا ہے۔ اس لیے اگر بیع کی صحت کی تمام شرائط موجود ہوں تو اس لفظ کے محض بول دینے سے بیع کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ خواہ متکلم نے اس کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

کنایہ

۳۰۱۔ کنایہ لغوی طور پر یہ ہے کہ بظاہر ایک لفظ بول کر اس کے اور معنیٰ مراد لیے جائیں۔

کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو، جب اس لفظ کو بولا جائے تو ذہن اس کی اصل کی طرف فوری طور پر کسی قرینہ کے بغیر منتقل نہ ہو، چاہے یہ لفظ حقیقت ہو یا ایسا مجاز جو متعارف نہ ہو۔ * مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے، تو عدت گزار، یا تیری رسی تیرے کندھے پر ہے، یا اپنے گھر والوں کے پاس چلی جا۔ یہ سب الفاظ طلاق کے لیے کنایہ ہیں۔

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس لفظ کے بولنے سے بغیر نیت یا قرینہ ودلالت حال کے اس کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: تو عدت گزار اور اس سے اس کی مراد طلاق ہو تو اس عورت کو اس وقت تک طلاق نہیں ہو سکتی جب تک ان الفاظ کے بولنے سے اس کی طلاق کی نیت نہ ہو یا سیاق وسباق اور قرائن سے طلاق کا ارادہ ثابت نہ ہوتا ہو۔ اگر یہ الفاظ بول کر طلاق کی نیت نہیں کی یا موقع ومحل اور قرائن سے اس کی نشان دہی نہ ہو رہی ہو تو طلاق نہیں ہوتی۔

کنایہ کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ اس سے وہ چیزیں ثابت نہیں ہوتیں جو شبہہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، جیسے حد قذف، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ جہاں تک میرا تعلق ہے تو میں زانی نہیں ہوں۔ تو اشارۃً اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ دوسرا شخص زانی ہے۔ لیکن یہ الفاظ قذف نہیں سمجھے جائیں گے جن سے حد واجب ہوتی ہے، کیونکہ یہ کنایہ ہیں۔ یہ شبہہ ان الفاظ کے کہنے والے سے حد قذف ساقط کر دیتا ہے۔ اس میں شبہہ ہے کہ ان الفاظ سے حقیقت میں کیا مراد ہے۔

* علمائے اصول کا کہنا ہے کہ حقیقت متروکہ کنایہ اور حقیقت مستعملہ صریح کے طور پر لی جائے گی۔ اسی طرح وہ جو متعارف ومشہور ہو صریح کے طور پر اور جو مشہور ومتعارف نہ ہو کنایہ کے طور پر لیا جائے گا: الخلاف، ص ۹۹

تیسری مبحث

لفظ کی اپنے معنیٰ پر دلالت

۳۰۲۔ ہر لفظ اپنا معنیٰ دو طرح سے بتلاتا ہے: واضح طور پر یا پوشیدہ طور پر۔ اس کو اصطلاح میں دلالت کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں: واضح دلالت غیر واضح دلالت۔ یعنی لفظ کی ایک قسم اپنے معنیٰ یا اپنی مراد کو واضح اور صاف طور پر بتلاتی ہے، دوسری قسم میں معنی واضح نہیں مگر پوشیدہ طور پر ہوتا ہے۔ ان دونوں قسموں کے بارے میں علیحدہ علیحدہ گفتگو کریں گے۔ وہ الفاظ جو اپنے معنی واضح طور پر بتلاتے ہیں۔

واضح دلالت الفاظ

۳۰۳۔ واضح دلالت الفاظ کی چار قسمیں ہیں: ظاہر، نص، مفسر، محکم۔ اس تقسیم کی بنیاد دلالت کے زیادہ یا کم واضح ہونے میں فرق اور درجوں میں تفاوت پر قائم ہے۔ یعنی وضاحت میں جو سب سے کم ہے وہ سب سے پہلے ہے۔ اس کے بعد کی قسمیں بھی درجہ بدرجہ اسی اعتبار سے ہیں۔ چنانچہ وضاحت میں جو سب سے کم ہے اس کو ظاہر کہتے ہیں اس سے زیادہ واضح لفظ کو نص کہتے ہیں۔ مفسر میں اپنے معنیٰ کی نص سے بھی زیادہ وضاحت پائی جاتی ہے اور محکم میں وضاحت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ ہم ان چار قسموں کے بارے میں الگ الگ گفتگو کریں گے۔

۱۔ ظاہر *

۳۰۴۔ ظاہر کا لغوی معنیٰ واضح ہونا ہے۔ اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے: الظاهر هو الذي ظهر المراد منه بنفسه (ظاہر وہ لفظ ہے جس کے معنی خود بخود واضح ہوں)۔ اس معنیٰ کا واضح ہونا کسی خارجی امر پر موقوف نہ ہو۔ پھر سیاق سے یہ بات معلوم ہو کہ اس لفظ کے یہ ظاہری معنی اصل میں مقصود نہیں ہیں۔

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرۃ۲: ۲۷۵] (اللہ تعالیٰ نے بیع (خرید و فروخت) کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔ یہ آیت خرید و فروخت کو حلال کرنے اور سود کو حرام کرنے میں ظاہر ہے۔ اس کے یہ معنیٰ اس میں واقع دو الفاظ أَحَلَّ اور حَرَّمَ، ظاہر سے ہیں اور کسی غور و فکر کے بغیر ہی سمجھ میں آتے ہیں۔ ان دونوں باتوں کو سمجھنے کے لیے کسی خارجی قرینے کی ضرورت نہیں، لیکن

---

* أصول السرخسي ۱: ۱۶۳-۱۶۴؛ فواتح الرحموت ۲: ۱۹؛ شرح المنار، ص۳۴۹-۳۵۰؛ عبدالوہاب خلاف، ص۱۸۸-۱۸۹

آیت کریمہ کے سیاق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس آیت سے اصل مقصود یہ معنیٰ نہیں ہیں، کیونکہ مقصود اصلی تو بیع اور ربا کے درمیان مماثلت کی نفی کرنا ہے اور یہ ان لوگوں کے جواب میں ہے جو یہ کہتے تھے کہ بیع بھی تو ربا کی طرح ہے۔

اس کی دوسری مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر ۵۹: ۷] (پیغمبر جو تمہیں دے وہ لے لو اور جس سے منع کرے اس سے باز آجاؤ)۔ یہ آیت اس بات کو بتلانے میں ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ جس کام کا حکم دیں یا جس کام سے منع کریں اس میں آپ کی اطاعت واجب ہے۔ اس آیت کے نفس الفاظ سے یہ معنیٰ فوری طور پر سمجھ میں آتے ہیں لیکن سیاق آیت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آیت کے یہ معنیٰ مقصود اصلی نہیں ہیں۔ یہ آیت مال غنیمت کی تقسیم کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ مال غنیمت کی تقسیم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور یہ آیت آپ کی اطاعت کے مطلق واجب ہونے کو تبعاً بتلاتی ہے۔

اس کی تیسری مثال ملاحظہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء ۴: ۳] (اور عورتیں جو تمہیں پسند ہوں ان میں سے دو دو اور تین تین اور چار چار عورتوں سے نکاح کرو، پھر اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ تم چند عورتوں کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی بیوی پر اکتفا کرو)۔ یہ آیت امر کے بتلانے میں ظاہر ہے کہ جن عورتوں سے نکاح کرنا حلال ہے ان سے نکاح کی اجازت ہے، لیکن سیاق آیت کے یہ معنیٰ اصلی نہیں ہیں۔ اس آیت کے نزول کا اصل مقصد چار بیویوں تک ازدواج کی اجازت دینا ہے، یہ اجازت اس وقت ہے جب آدمی کو پورا یقین ہو کہ وہ ان کے ساتھ ناانصافی نہیں کرے گا، ورنہ ناانصافی کے اندیشے کی صورت میں صرف ایک کی اجازت ہے۔

۳۰۵۔ ظاہر کا حکم

۱۔ اس میں تاویل کا احتمال ہوتا ہے یعنی اسے اس کے ظاہری معنیٰ سے پھیرا جا سکتا ہے، جیسے عام ہو تو اس کی تخصیص کی جا سکتی ہے۔ مطلق ہو تو اس کو مقید کیا جا سکتا ہے۔ اس کے حقیقی معنیٰ کے برعکس مجازی معنیٰ بھی لیے جا سکتے ہیں اور اسی طرح کے دوسرے طریقوں سے تاویل کی جا سکتی ہے۔

۲۔ اس کے ظاہری معنیٰ پر اس وقت تک عمل کرنا ضروری ہے جب تک ایسی کوئی دلیل موجود نہ ہو جو ظاہری معنیٰ سے ہٹا کر کسی دوسرے معنیٰ کو بتلاتی ہو۔ قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے اس وقت تک نہ پھیرا

جائے جب تک کوئی دلیل اس کی متقاضی نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة۲: ۲۷۵] (اللہ تعالیٰ نے بیع (خرید وفروخت) کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔ اس سے ظاہری حکم یہ نکلتا ہے کہ ہر قسم کی بیع حلال ہے لیکن اس عمومی حکم سے شراب کی بیع کی تخصیص کی گئی ہے۔ اس لیے شراب کی خرید وفروخت ناجائز ہے۔ اسی طرح اس چیز کی بیع بھی ناجائز ہے جو بیچنے والے کی ملکیت نہ ہو اور اس عمومی اجازت سے بیع کی وہ تمام قسمیں خارج ہو جاتی ہیں جن کی شارع نے ممانعت کی ہے۔ اس لیے وہ اس جائز بیع میں شامل نہیں ہیں جن کا جواز ظاہر آیت سے نکلتا ہے۔

۳۔ رسول اللہ کے عہد میں اس کا منسوخ ہونا ممکن ہے اس کے بعد نہیں۔

۲۔ نص [1]

۳۰۶۔ نص کی تعریف یہ ہے: مادلّ بنفس لفظه وصيغته على المعنى دون توقف على أمر خارجي، وكان هذا المعنى هو المقصود الأصلي من سوق الكلام [2] یعنی یہ ایسا لفظ ہے جو اپنے الفاظ اور صیغوں سے ہی اپنے معنیٰ کو واضح طور پر بتلا رہا ہو اور کسی بیرونی چیز پر اس کا انحصار نہ ہو، نیز یہ معنیٰ ومفہوم بات کا مقصود اصلی ہو۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو نص وہ لفظ ہے جو اپنے معنیٰ کی دلالت میں ظاہر سے زیادہ واضح ہوتا ہے اور اس کا زیادہ واضح ہونا اس سبب سے ہے کہ یہ کلام اسی مقصد کے لیے وارد ہوا ہے اس کا زیادہ واضح ہونا صرف خود لفظ یا صیغہ کی وجہ سے نہیں ہوتا۔

اس کی مثال دیکھیے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة۲: ۲۷۵] (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔ یہ آیت بیع کے حلال کرنے اور سود کو حرام کرنے کے بارے میں تو ظاہر ہے لیکن بیع اور ربا کے درمیان فرق کرنے میں نص ہے۔ کیونکہ آیت کے آنے کا اصلی مقصد یہی ہے، اس لیے کہ یہ آیت ان کفار کے جواب میں نازل ہوئی تھی جو یہ کہتے تھے کہ بیع بھی ربا کی طرح ہے۔

نص کا حکم یہ ہے کہ اس وقت تک اس پر عمل کرنا واجب ہے جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو اس کی تاویل کی متقاضی ہو، تاویل کا مطلب یہ ہے کہ کوئی قرینہ یا دلیل موجود ہو جو اس منصوص حکم کے علاوہ

۱۔ أصول السرخسي ۱: ۱۶۴- ۱۶۵؛ فواتح الرحموت ۲: ۱۰۹؛ محلاوی، ص ۸۴- ۸۵

۲۔ نص کا لفظ ایک مفہوم کے لحاظ سے قرآن کی ہر آیت اور حدیث نبوی ﷺ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس صورت میں نص میں اصطلاحی مفہوم کے حامل الفاظ: ظاہر، نص، مفسر اور محکم سب شامل ہوں گے۔

دوسرے حکم کو بتلائے اور خود یہ بتلائے کہ جو حکم ظاہر ہے وہ اس سے مراد نہیں ہے۔ اس صورت میں اس تاویل پر عمل کیا جانا ضروری ہوگا۔

۳۰۷۔ ظاہر اور نص کے درمیان فرق

اول: یہ کہ نص کی دلالت اپنے معنیٰ پر ظاہر کی اپنے معنی پر دلالت سے زیادہ واضح ہوتی ہے۔

دوم: اس کلام کے لانے سے مقصود نص کے ہی معنیٰ ہوتے ہیں، رہا ظاہر تو اس کلام کے لانے سے اس کے معنی ضمنی طور پر (بالواسطہ) مقصود ہوتے ہیں۔

سوم: نص میں تاویل کی گنجائش ظاہر میں تاویل گنجائش سے زیادہ بعید ہوتی ہے۔

چہارم: دونوں کے درمیان تعارض کی صورت میں نص کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے۔

۳۰۸۔ تاویل *

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ ظاہر و نص میں سے ہر ایک میں تاویل کی گنجائش ہے۔ یعنی اس کے ظاہر و متبادر معنیٰ سے کسی دوسرے معنی کی طرف کسی دلیل کی بنا پر جو اس کی تاویل کی متقاضی ہو اور اس کی گنجائش بھی رکھتی ہو، پھیر دینے کو تاویل کہتے ہیں۔ التلویح میں اس کی تعریف یوں کی گئی ہے: تاویل دلیل کے تقاضا کی بنا پر لفظ کو اس کے ظاہر و متبادر معنیٰ سے ہٹا کر کمزور معنیٰ میں لینا ہے جو اس کی گنجائش رکھتا ہو۔

اصل قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کو اس کے ظاہری مفہوم سے نہ پھیرا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کی تاویل کے لیے کوئی قابل قبول دلیل موجود ہونی چاہیے۔ اس لحاظ سے تاویل کی بعض قسمیں صحیح و مقبول ہیں اور بعض فاسد اور نامقبول۔ صحیح تاویل وہ ہے جس میں صحت کی مندرجہ ذیل شرائط پائی جائیں:

اول: یہ کہ لفظ تاویل کے قابل ہو، اور وہ ظاہر اور نص کے الفاظ ہیں۔ مفسر اور محکم میں سے کوئی بھی تاویل کو قبول نہیں کرتا۔

دوم: یہ کہ لفظ میں تاویل کی گنجائش ہو، یعنی اس لفظ کے ایسے معنیٰ کا بھی احتمال ہو جس کی طرف اس کو پھیرا جا سکتا ہو، چاہے یہ احتمال مرجوح ہی کیوں نہ ہو۔ اگر کسی دوسرے معنیٰ کی اصلاً کوئی گنجائش ہی نہ ہو تو تاویل صحیح نہ ہوگی۔

سوم: یہ کہ تاویل کسی معقول دلیل پر مبنی ہو، یعنی نص، قیاس، اجماع یا حکمت تشریع اور اس کے عام اصولوں پر اس کی بنیاد ہو۔ اگر تاویل کسی معتبر اور قابل قبول دلیل پر مبنی نہ ہو تو یہ تاویل نامقبول ہوگی۔

---

* آمدی ۳: ۷۳؛ فواتح الرحموت ۲: ۲۲؛ عبدالوہاب خلاّف، ص۱۹۱ ومابعد؛ تلویح و توضیح ۱: ۱۲۵؛ إرشاد الفحول، ص۱۷۷

چہارم: جو تاویل کی جائے وہ نص صریح سے متصادم نہ ہو۔

ان شرائط کے ساتھ ساتھ تاویل کبھی فہم کے قریب ہوتی ہے اور اس کے اثبات کے لیے معمولی دلیل بھی کافی ہوتی ہے اور کبھی فہم سے بعید ہوتی ہے، یعنی اس کا سمجھنا مشکل ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے اثبات کے لیے کوئی بھی دلیل کافی نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے ایک ایسی قوی دلیل چاہیے جو اس کو ممکن اور قابل قبول دلیل بنادے۔ ورنہ یہ نامقبول تاویل کی طرح ہوگی اور اس کو مسترد کر دیا جائے گا۔

۳۰۹۔ صحیح تاویل کی مثال سنت سے بیع کے عمومی حکم کی تخصیص ہے۔ بیع کی عمومی حلت اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرۃ۲: ۲۷۵] (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے)۔ اور یہ تخصیص ان احادیث سے معلوم ہوتی ہے جن میں بعض خاص قسم کی خرید و فروخت سے منع فرمایا گیا ہے، مثلاً ایسی شے کی خرید و فروخت جو انسان کے پاس موجود ہی نہ ہو۔

صحیح تاویل کی ایک دوسری مثال: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرۃ۲: ۲۲۸] (جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔) اس آیت سے مطلقہ عورتوں کا عموم معلوم ہوتا ہے۔ یعنی اس حکم میں تمام عورتیں شامل ہیں۔ خواہ ان کے ساتھ صحبت کی ہو یا نہ کی ہو، یا وہ حاملہ ہوں یا نہ ہوں لیکن ایک دوسری آیت سے عموم کی تخصیص ہوتی ہے وہ یہ ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الاحزاب۳۳: ۴۹] (اے ایمان والو! جب تم مسلمان عورتوں سے نکاح کرو اور پھر ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دے دو تو تمہاری ان پر کوئی عدت نہیں کہ جس کی گنتی ان سے پوری کراؤ)۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کے بعد عورتوں کے ساتھ صحبت نہ کی ہو اور ان کو طلاق دے دی ہو تو ان کے لیے عدت گزارنا ضروری نہیں۔ یہ اس عموم سے استثنا ہے جو پچھلی آیت سے نکلتا ہے۔ اس عموم کی تخصیص ایک دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے اور وہ یہ ہے: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق۶۵: ۴] (حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے پیٹ کا بچہ جن لیں)۔ اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حاملہ عورتوں کو طلاق دی جائے تو ان کی عدت تین حیض نہیں ہے جو سابقہ آیت نے متعین کی تھی بلکہ

ان کی عدت وضع حمل ہے۔ یعنی ایسی عورتوں کو بچے کی پیدائش تک انتظار کرنا چاہیے۔ خواہ یہ مدت تین حیض سے زیادہ ہو یا کم۔

صحیح و جائز تاویل کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو۔ بکریوں کی زکاۃ کے بارے میں ایک حدیث ہے: فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةً شَاةٌ[1] (ہر چالیس بکریوں پر ایک بکری دینی ہوگی)۔ اس حدیث میں ایک بکری یا اس کی قیمت دونوں مراد ہوسکتے ہیں۔ چالیس بکریوں پر زکاۃ ایک بکری دی جائے گی یا اس کی قیمت۔ اس تاویل کی دلیل یہ ہے کہ زکاۃ کا مقصد غریبوں کی ضرورت پوری کرنا ہے۔ یہ مقصد جس طرح کسی غریب کو ایک بکری دے کر حاصل ہوتا ہے، اسی طرح غریبوں اور مستحقین کو اس کی قیمت دے کر بھی حاصل ہو سکتا ہے[2]۔

بسا اوقات تاویل بعید ہوتی ہے اور یہ ایسی دلیل پر مبنی نہیں ہوتی جو قابل قبول ہو۔ اس لیے یہ تاویل ناجائز اور ناقابل قبول ہوتی ہے۔ اس کی مثال ملاحظہ ہو: حدیث میں ہے کہ ایک شخص فیروز دیلمی نے جب اسلام قبول کیا تو اس کی دو بیویاں تھیں جو آپس میں بہنیں تھیں۔ نبی کریم ﷺ نے اسے حکم دیا: أَمْسِكْ أَيَّتَهُمَا شِئْتَ وَفَارِقِ الْأُخْرَى[3] (ان دونوں میں سے جسے چاہو رکھ لو اور دوسری سے علیحدگی اختیار کر لو)۔ اس کے ظاہر اور متبادر معنی یہ ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فیروز کو اس بات کی اجازت دے دی تھی کہ ان دونوں میں سے جسے چاہے روک لے اور جسے چاہے طلاق دے دے۔

احناف نے اس حدیث کی تاویل یہ کی ہے کہ آپ کا مقصد یہ تھا کہ پہلی کو رکھ لے اور دوسری کو طلاق دے دے۔ یہ اس صورت میں ہے جب اس نے دونوں کے ساتھ نکاح دو عقدوں میں کیا ہو جو آگے پیچھے ہوں، یا دوسری صورت یہ ہے کہ ان میں سے ایک کے ساتھ عقد نکاح کی ابتدا اس طرح ہو کہ دونوں کے ساتھ ایک ہی عقد میں کیا ہو۔ اس تاویل میں احناف نے اس مسلمان پر قیاس کیا ہے جو دو بہنوں کے ساتھ ایک ہی عقد میں نکاح کرے یا دو عقدوں میں نکاح کرے جو یکے بعد دیگرے ہوں۔

ان کی یہ دلیل کمزور ہے، اس لیے تاویل بھی بعید ہوگی کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فیروز سے ان دونوں بہنوں کے ساتھ نکاح کی کیفیت دریافت نہیں کی تھی کہ یہ نکاح ایک عقد میں ہوا ہے یا دو عقدوں میں۔ اگر حدیث

۱۔ سنن ترمذی، أبواب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم

۲۔ آمدی نے احناف کی اس تاویل کو دور از کار تاویل کہا ہے اور اسے قابل قبول نہیں مانا۔ الإحكام ۳: ۷۹

۳۔ بیہقی، السنن الکبری، کتاب النکاح، باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة

کی مراد وہی ہوتی جو احناف کہتے ہیں تو آپ اس سے یہ سوال ضرور کرتے یا ابتدا ہی میں یہ حکم بیان فرما دیتے کیونکہ وہ نیا نیا اسلام لایا تھا، اس لیے اس کو یہ بات بتلانا ضروری تھا۔ لیکن اس قسم کی کوئی چیز یہاں موجود نہیں ہے، لہٰذا احناف کی یہ تاویل ضعیف اور مرجوح معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے قابل قبول نہیں۔

۳۔ مفسر *

۳۱۰۔ لفظ مفسر فسر سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ کھولنا ہیں۔ مفسر اس لفظ کو کہتے ہیں جو اپنے معنیٰ کھول کر بیان کرتا ہو جس کے بعد کسی تاویل کی گنجائش ہی نہ رہتی ہو۔ مفسر کی اصطلاحی تعریف یہ ہے: ما ازداد وضوحاً علی النص ودلّ بنفسه علی معناه المفصل علی وجه لا یبقی فیه احتمال التخصیص إن کان عاما ولا التأویل إن کان خاصا (مفسر وہ لفظ ہے جس کے معنیٰ نص کے مقابلے میں اس طرح واضح ہوں کہ اگر وہ عام ہو تو اس میں تخصیص کا کوئی احتمال نہ ہو اور اگر وہ خاص ہو تو اس میں تاویل کا احتمال نہ ہو۔

مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور ۲۴: ۴] (جو پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ اپنے دعوے پر نہ لا سکیں تو ایسے لوگوں کو اسی کوڑے مارو)۔ اس میں لفظ ثمانین (اسّی) میں کسی تاویل کا احتمال نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک متعین عدد ہے، اور اس میں کمی وبیشی ناقابل قبول ہے۔ اس لیے یہ لفظ مفسر ہے۔

۲۔ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کے ساتھ صحبت کرنے سے پہلے اس کو طلاق دے دے تو اس کے لیے عدت گزارنا ضروری نہیں۔ اس نفی عدت کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الاحزاب ۳۳: ۴۹] (تو تمہاری ان پر کوئی عدت نہیں جس کی تم ان سے گنتی پوری کراؤ)۔ اس میں لفظ تَعْتَدُّونَهَا تاویل عدت کے احتمال کی نفی کرتا ہے، کیونکہ عدت کی کوئی مدت ہی مقرر نہیں کی گئی جس کا وہ عورت انتظار کرے۔ اس لیے اس لفظ کو مفسر سمجھا جائے گا۔

* فواتح الرحموت ۲: ۱۹-۲۰؛ أصول السرخسي ۱: ۱۶۵؛ محلاوی، ص ۸۵-۸۶؛ خلاف، ص ۱۹۳

۳۔ وہ الفاظ جو قرآن مجید میں مجمل وارد ہوئے ہیں اور سنت نے قطعیت کے ساتھ ان کی ایسی تفصیل بیان کی جس سے ان کا اجمال زائل ہو گیا۔ اس لیے وہ بھی مفسر میں شامل ہیں۔ جیسے قرآن مجید کی یہ آیت ہے: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرۃ ۲: ۴۳] (نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو)۔ اس میں لفظ صلاۃ اور زکاۃ مفسر ہیں۔ ایک دوسری آیت ہے: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران ۳: ۹۷] (ان لوگوں کے ذمے اس گھر کا حج کرنا اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے جو اس گھر تک راہ پانے کی استطاعت رکھتے ہوں)۔ اس میں لفظ حج مفسر ہے۔ نبی کریم ﷺ نے صلاۃ، زکاۃ اور حج جیسے الفاظ کی تفصیل سے تشریح فرمائی ہے اور اپنے اقوال وافعال سے ان کے مقصد کی وضاحت فرمائی۔ اس لیے ان الفاظ کا شمار بھی مفسر میں ہوتا ہے جس میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں۔

۳۱۱۔ مفسر کا حکم یہ ہے کہ جس عمل کو یہ قطعی طور پر بتلائے اس پر عمل کرنا واجب ہے، اگرچہ عہد رسالت میں اس کے منسوخ ہونے کا بھی احتمال رہتا ہے، بشرطیکہ اس کا تعلق ان احکام سے ہو جو قابل نسخ ہیں۔ لیکن نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد قرآن وسنت میں سے ہر ایک کا شمار محکم میں ہوتا ہے۔ وحی کے منقطع ہونے کے سبب اب ان میں نسخ کا کوئی احتمال نہیں رہا۔

تفسیر اور تاویل میں فرق

جس لفظ کی تفسیر کی جائے اور اس کے بعد اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہ رہے، وہ ایسی تفسیر ہوتی ہے جو خود اس کے صیغے سے کی جاتی ہے یا قطعی تفسیر وبیان سے ہوتی ہے جو خود شارع کی طرف سے ہوئی ہو۔ جیسا کہ اس کی مثالیں ابھی ذکر کی جاچکی ہیں۔ یہ تفسیر اس لفظ کا جزو اور حصہ سمجھی جائے گی جبکہ تاویل سے مراد لفظ کا ایسا معنیٰ ہے جو دلیل ظنی کی بنیاد پر اجتہاد سے متعین کیا جائے۔ یہ معنیٰ اس طرح قطعی نہیں ہوتا جس طرح مفسَّر کا معنیٰ قطعی ہوتا ہے۔ اس لیے مجتہدین نے اپنے اجتہاد سے جو معنیٰ متعین کیے ہوں وہ قطعی نہیں ہوتے۔ لہٰذا ہو سکتا ہے کہ لفظ کا اصل معنیٰ وہ نہ ہو جو انہوں نے بیان کیا ہو بلکہ کچھ اور ہو۔

۴۔ محکم *

۳۱۲۔ محکم کا لغوی معنیٰ ہے: مستحکم اور پختہ۔ محکم کی اصطلاحی تعریف یہ ہے: هو اللفظ الذى ظهرت دلالته بنفسه على معناه ظهوراً قوياً على نحو أكثر مما عليه المفسر، ولا يقبل التأويل ولا النسخ (محکم وہ لفظ ہے، جس کی دلالت اپنے معنیٰ پر مفسر کی دلالت سے زیادہ قوت کے ساتھ ظاہر ہو اور وہ تاویل اور نسخ کو قبول نہ کرے)۔

لہٰذا محکم میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی، کیونکہ اس کی دلالت اس درجہ واضح ہوتی ہے کہ اس میں ہر قسم کی تاویل کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ یہ نسخ کو بھی قبول نہیں کرتا، کیونکہ یہ ایسی اصلی حکم کو بتلاتا ہے جو اپنی طبیعت سے کسی تبدیلی و تغیر کو قبول نہیں کرتا یا اپنی طبیعت سے اس کو قبول تو کر لیتا ہے لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز موجود ہوتی ہے جو نسخ کے احتمال کو ختم کر دیتی ہے۔ اصلی و بنیادی احکام جو اپنے مزاج و طبیعت سے نسخ کو قبول نہیں کرتے وہ نصوص ہیں جو اللہ تعالیٰ، آخرت، اور رسولوں پر ایمان، ظلم کے حرام ہونے اور عدل کے واجب ہونے کے بارے میں وارد ہوئی ہیں یا اسی طرح دوسرے واضح احکام میں بعض جزوی احکام کے ساتھ ایسی چیزیں متصلاً مذکور ہوں جو ان کی ابدیت کو بتلاتی ہیں۔

جزوی احکام جس کے ساتھ ایسی چیزیں پیوستہ ہوں جو ان کے ابدی ہونے کی مثالوں میں سے ایک مثال: پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگانے والوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور ۲۴: ۴] (آئندہ کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو۔) اسی طرح نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد آپ کی ازواج مطہرات سے نکاح کی حرمت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [الاحزاب ۳۳: ۵۳] (یہ بات کسی طرح جائز ہی نہیں کہ تم اللہ کے رسول کو اذیت پہنچاؤ اور نہ تمہارے لیے یہ جائز ہے کہ تم پیغمبر کے بعد ان کی بیویوں سے کبھی بھی نکاح کرو۔) جہاد کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: الجهاد ماض إلى يوم القيامة (جہاد قیامت تک جاری رہے گا)۔ پہلی دو آیتوں میں لفظ أَبَدًا مذکور ہے اور حدیث میں لفظ إلى يوم القيامة مذکور ہے۔

---

* المسودة، ص ۱۶۱-۱۶۲؛ أصول السرخسي ۱: ۱۶۵؛ محاوی، ص ۸۶-۸۷؛ خلاف ص ۱۹۵-۱۹۶

اس قسم کو محکم لعینہٖ کہتے ہیں، یہاں محکم سے مراد یہی قسم ہے۔ محکم احکام کی دوسری قسم وہ ہے جو رسول اللہ ﷺ کے وصال کی وجہ سے وحی کا سلسلہ بند ہونے کی وجہ سے محکم کہلاتی ہے اس کو محکم لغیرہٖ کہتے ہیں وہ یہاں مراد نہیں۔

۳۱۳۔ محکم کا حکم

محکم جس چیز کو قطعی طور پر بتلائے اس پر عمل کرنا فرض وواجب ہے۔ اس میں یہ احتمال نہیں ہوتا کہ ان معنی کے علاوہ جو محکم لفظ بتلا رہا ہے اس کے کوئی دوسرے معنیٰ بھی مراد ہو سکتے ہیں۔ اس میں نسخ اور ابطال کا احتمال نہیں ہوتا۔

غیر واضح دلالت الفاظ

۳۱۴۔ یہ وہ الفاظ ہیں جن کی دلالت اپنے معنی پر مخفی اور پوشیدہ ہو اور لفظ سے جو چیز مراد ہو اس کو خود نہ بتلائے بلکہ یہ دلالت کسی خارجی امر پر موقوف ہو۔ اس مخفی دلالت کے کئی درجے ہیں۔ سب سے بڑا درجہ متشابہ ہے اور اس سے کم مجمل ہے۔ اس کے بعد مشکل اور خفی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک پر ترتیب وار ذیل میں گفتگو کریں گے۔

ا۔ خفی *

۳۱۵۔ خفی وہ لفظ ہے جس کی اپنے معنیٰ پر دلالت ظاہر ہو لیکن اس کے بعض افراد پر معنیٰ کے انطباق میں کچھ غموض وخفا ہو اور ان بعض افراد سے اس خفا کو دور کرنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت ہو۔ یعنی اس لفظ سے ظاہری طور پر جو معنیٰ سمجھ آتے ہیں وہ عام ہوں اور ان میں سے کوئی فرد بھی خارج نہ ہو۔ لیکن غور وفکر کے بعد معلوم ہو کہ یہ لفظ اپنے تمام افراد کے لیے عام نہیں ہے، بلکہ بعض افراد اس میں داخل نہیں ہیں۔

خفی کی مثالیں

ا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدۃ۵: ۳۸] (چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)۔ اس میں لفظ سارق خفی ہے۔ سارق وہ شخص ہے جو دوسرے کا مال خفیہ طور پر محفوظ مقام سے لے لے۔ لفظ سارق سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں تمام افراد داخل ہیں، خواہ وہ کیسی ہی چوری کریں۔ چنانچہ اس میں بظاہر وہ جیب تراش (طرار) بھی داخل ہے جو اپنی مہارت اور ہاتھ کی

* أصول السرخسي ا: ۱۶۷؛ محلاوی، ص۸۷- ۸۸؛ خلاف ص۱۹۸-۲۰۰

صفائی سے حالت بیداری میں لوگوں کا مال اڑالیتا ہے، ایسے ہی اس میں ظاہری طور پر کفن چور بھی شامل ہے جو قبروں سے مردوں کا کفن چراتا ہے جسے نباش کہتے ہیں۔ جیب تراش کے لیے عربی میں لفظ طرّار مخصوص ہے اور کفن چور کے لیے نبّاش مخصوص ہے۔ جب ان دونوں جرائم کے لیے الگ الگ مخصوص نام موجود ہیں تو اب لفظ سارق کے معنیٰ میں یہ خفا پیدا ہو گیا کہ یہ لفظ دونوں ناموں کو بھی شامل ہے یا نہیں۔ اس کے معنیٰ مخفی ہونے کا سبب یہ ہے کہ ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ ان کے علیحدہ علیحدہ نام ہیں۔ اس لیے دونوں فرد سارق کے افراد میں شامل نہیں ہیں۔

لیکن غور و فکر کے بعد یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جیب کترے کے لیے عربی میں ایک علیحدہ نام ہونے سے وہ سارق کی تعریف سے نہیں بچ سکتا، کیونکہ لفظ طرّار سرقہ کے معنیٰ میں زیادتی کو بتلاتا ہے۔ ایک جیب تراش اپنی مہارت کے سبب بیداری میں لوگوں کی نگاہوں کے سامنے سے آدمی کی معمولی سی غفلت سے اس کا مال اڑالیتا ہے اور یہ جرم زیادہ سنگین ہے۔ اس لیے لفظ سارق کا اطلاق جیب تراش پر بھی ہو گا اور طرار سارق میں بدرجہ اولیٰ داخل ہے۔ لہٰذا اس پر بھی حد سرقہ جاری کی جائے گی۔ رہا نبّاش (کفن چور) تو اس کا نام اس لیے پڑا کہ یہ لفظ مکمل طور پر سرقہ کے مفہوم کو نہیں بتلاتا، اس میں چوری کے معنیٰ ناقص طور پر پائے جاتے ہیں، کیونکہ وہ کسی محفوظ مقام یا محافظ کی موجودگی میں مال نہیں لیتا۔ قبر کو مال کے لیے محفوظ مقام قرار نہیں دیا جا سکتا اور قبر میں موجود میت کو محافظ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے نبّاش (کفن چور) سارق میں شامل نہیں اور اس پر حد سرقہ نہیں لگائی جائے گی البتہ بعض فقہا جیسے حنفیہ کی رائے کے مطابق اسے تعزیراً سزا دی جائے گی۔

جمہور کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سارق کی تعریف میں نبّاش بھی داخل ہے، کیونکہ اس کے لیے ایک علیحدہ نام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سارق کے معنی اس پر منطبق نہیں ہوتے، اس کے لیے ایک علیحدہ نام ہونا ایسا ہی ہے جیسے ایک جنس کی مختلف انواع کے علیحدہ علیحدہ نام ہوتے ہیں، لیکن وہ سب اس جنس کے تحت داخل ہوتے ہیں، اس لیے نبّاش (کفن چور) جنس سارق کی ایک نوع ہے۔ یہ بات بھی درست ہے کہ قبر محفوظ مقام نہیں، کفن کی حفاظت کی مناسبت سے اس کو محفوظ مقام کہا جا سکتا ہے، کیونکہ ہر چیز کی حفاظت کا مقام اس چیز کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ اسی طرح کفن سے کسی کو کوئی دلچسپی نہ ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس کی کوئی مالیت یا قیمت نہیں ہوتی۔ مال مسروقہ کی شرط اس میں موجود ہے، یعنی جس مال کی چوری کی جائے وہ متقوّم ہونا چاہیے۔ کفن بھی مال متقوّم ہے۔ لہٰذا کفن چور پر حد سرقہ جاری کی جائے گی۔ یہ جمہور کا قول ہی راجح ہے۔

خفی کی دوسری مثال ملاحظہ ہو۔ حدیث میں ہے کہ قاتل کو ورثہ نہیں ملے گا۔ یعنی کوئی شخص اپنے ایسے رشتہ دار کو قتل کر دے جس کے ترکے میں سے اس کو حصہ ملتا ہے، اس کو قتل کرنے کے سبب اس ورثہ سے محروم کر دیا جائے گا۔ لفظ قاتل عام ہے اور اس میں قتل کی دونوں صورتیں شامل ہیں، قتل عمد اور قتل خطا۔ تاہم ظاہر پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو عمداً (جان بوجھ کر) قتل کرے۔ غلطی سے قتل کرنے والے شخص پر اس کے انطباق میں خفا ہے اور اس خفا کا سبب قتل خطا (غلطی سے قتل کرنا) کا وصف ہے کیونکہ کسی کو ورثے سے محروم کرنا ایک سزا ہے تو کیا اس مسئلے میں دونوں قسم کے جرائم کی سزا برابر ہے۔ یعنی دونوں کو وراثت سے محروم کیا جائے گا اور حدیث کا اطلاق اس قاتل پر بھی ہو گا جس نے غلطی سے اپنے رشتہ دار کو قتل کر دیا ہو؟

بعض فقہا کا خیال یہ ہے کہ سزا میں دونوں برابر ہیں۔ اس لیے لفظ قاتل کا اطلاق دونوں قسم کے قاتلوں پر ہو گا، یعنی وہ قاتل جو جان بوجھ کر قتل کرے اور جو غلطی سے کرے اور دونوں ہی میراث سے محروم رہیں گے۔ اس نقطۂ نظر کی تائید میں یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ لفظ قاتل کا اطلاق خطا (غلطی) سے قتل کرنے والے پر ہوتا ہے، کیونکہ اس نے معصوم جان کو مارنے سے بچانے میں عدم احتیاط اور کوتاہی سے کام لیا۔ اس لیے اس کو اپنی اس کوتاہی کی سزا کے طور پر میراث سے محروم رکھا جائے گا۔ لیکن چونکہ میراث سے محروم کرنا ایک ناقص سزا ہے، کامل نہیں، اس لیے اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اس سزا میں قتل خطا کا مرتکب اور عمداً قتل کرنے والا برابر ہوں البتہ قصاص کی سزا میں ان کے درمیان ضرور فرق رہے گا۔ قتل خطا کی صورت میں اگر یہ ناقص سزا بھی نہ دی جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ورثا کے درمیان قتل عام ہو جائے گا اور ہر شخص قتل خطا کا دعوے دار ہو گا۔ اس لیے قتل کے اس دروازے کو بند کرنے کے لیے جرم کے اس ذریعے کو روکنے کے لیے ایک اور چیز کے وقوع سے قبل اس کے حصول کے لیے جلد بازی کو بند کرنے کے لیے اس قسم کے قاتل کو میراث سے محروم کرنا ضروری ہے۔

فقہا میں سے ایک دوسرا فریق اس خیال کا حامی ہے کہ اس حدیث میں جو لفظ قاتل وارد ہوا ہے اس کا اطلاق اس شخص پر نہیں ہوتا جو غلطی سے اپنے کسی وارث کو قتل کر دے کیونکہ مارتے وقت اس کی نیت اس وارث کو قتل کرنے کی نہیں تھی۔ اس لیے نہ وہ کامل سزا کا مستحق ہو گا جو قصاص ہے اور نہ ناقص سزا کا جو میراث سے محرومی ہے۔

یہی حال ہر اس لفظ کا ہے جو اپنے معنی کے لحاظ سے اس میں شامل تمام افراد کو بتلاتا ہو، لیکن اس کے بعض افراد پر اس کے انطباق میں خفا موجود ہو، اس لیے ان بعض افراد کی نسبت سے یہ لفظ خفی ہے۔ غور و فکر

کے بعد ایک مجتہد اگر اس نتیجے پر پہنچے کہ ان بعض افراد پر بھی اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے تو اس کے مطابق اس کا حکم ہوگا اور اگر اس نتیجے پر پہنچے کہ ان افراد پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا تو ان پر اس کا حکم جاری نہیں ہوگا، جیسا کہ ہم اوپر مثالوں سے اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ اس مسئلے میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔

۳۱۶۔ خفی کا حکم

اگر کسی لفظ کے بعض افراد پر اس کے اطلاق میں کوئی ایسا عارض یا سبب موجود ہو جو خفا کا موجب بنتا ہو تو اس عارض یا سبب میں غور و فکر کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ بعض افراد بھی اس لفظ میں شامل ہیں تو ان کو اس لفظ کے عام افراد میں ہی شامل سمجھا جائے گا اور ان کا بھی وہی حکم ہوگا جو عام افراد کا ہے، جیسے لفظ طرّار (جیب تراش) ہے جس کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔ اگر یہ سمجھا جائے کہ یہ بعض افراد اس لفظ میں شامل نہیں ہیں تو ان افراد پر اس لفظ کا حکم جاری نہیں ہوگا جیسے نباش (کفن چور) کی مثال ہم دیکھ چکے ہیں۔ اس غور و فکر کے نتیجے میں فقہا کا کبھی اتفاق ہوگا اور کبھی اختلاف۔

۲۔ مشکل

۳۱۷۔ مشکل سے مراد وہ لفظ ہے جو اپنے اس معنٰی کو خود نہ بتائے جو اس سے مراد ہیں کیونکہ اس میں ایک سے زیادہ معانی کا احتمال ہوتا ہے۔ یعنی اشکال کا سبب وہ خود لفظ ہے، اس لیے وہ ایسے قرائن کا محتاج ہے جو ان معانی کا تعین کر سکیں جو اس لفظ سے مراد ہیں اور اشکال کو دور کر سکیں۔

مشکل کی مثالیں ملاحظہ ہوں۔ ان میں سے ایک لفظ مشترک ہے۔ یہ لغت میں ایک سے زیادہ معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس لیے کسی معین معنٰی کو یہ خود بخود نہیں بتلاتا بلکہ اس سے جو معنٰی مراد ہیں اس کا تعین خارجی قرائن سے ہوتا ہے۔ اس مسئلے میں مجتہدین کے مختلف اقوال و آرا ہیں۔ جیسے قرآن مجید کی اس آیت میں لفظ قرء ہے: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرۃ: ۲۲۸] (اور جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہوا نہیں چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں)۔ یہ لفظ طہر اور حیض دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے اور قرائن سے اس معنٰی کا تعین ہوتا ہے جو اس سے مراد ہے۔

اس کی دوسری مثال دیکھیے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۲۳] (تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں سو اپنی کھیتی میں جس روش سے چاہو آؤ)۔ اس میں لفظ

أنّی مشکل ہے۔ لغت میں اس کا معنی کیف یعنی جیسے اور من أین جہاں سے ہے۔ اب قرائن اور نص کا سیاق ہی اس کا معنی متعین کر سکتے ہیں۔

مشکل کا حکم یہ ہے کہ ان قرائن ودلائل میں غور وفکر کیا جائے جو اس معنیٰ کو بتلاتے ہیں جو اس لفظ سے مراد ہیں پھر اس غور وفکر کے نتیجے میں جو مفہوم متعین ہو، اس پر عمل کیا جائے۔

۳۔ مجمل

۳۱۸۔ لغت میں مجمل کے معنی مبہم کے ہیں۔ یہ لفظ عربی کے اس محاورے سے مأخوذ ہے: أجمل الأمر: أبهمه (یہ امر مجمل ہے، یعنی مبہم ہے)۔ اصطلاح میں مجمل کی تعریف جیسا کہ سرخسی نے کی ہے، یہ ہے: هو لفظ لا يُفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمِل وبيان من جهته يعرف به المراد* (مجمل ایک ایسا لفظ ہے جس کی مراد مخفی ہو، اور جب تک بولنے والا اس کی وضاحت نہ کرے اس کا علم نہیں ہو سکتا)، کیونکہ اس میں کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں ہوتا جو اس لفظ سے متکلم کی مراد کو بتلائے۔

اجمال کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ لفظ مشترک ہو، اور اس کے ساتھ ایسے قرائن موجود نہ ہوں جو اس معنیٰ کا تعین کریں جو اس لفظ سے مقصود ہیں۔ دوسرے یہ کہ یہ لفظ نامانوس ہو، جیسے قرآن مجید کی اس آیت میں لفظ هَلوع ہے: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج ۷۰: ۱۹] (انسان بے صبر ابنایا گیا ہے)۔ اس کے بعد آنے والی آیت سے اس کے معنیٰ واضح ہوتے ہیں، وہ آیت یہ ہے: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا. وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج ۷۰: ۲۰- ۲۱] (جب اس کو کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو گھبرا اٹھتا ہے، اور جب اس کو فراخی حاصل ہوتی ہے تو سخت بخیل ہوتا ہے)۔

ایسا ہی ایک لفظ اَلْقَارِعَةُ ہے۔ اس کی تفسیر خود آیت میں موجود ہے۔ وہ آیت یہ ہے: ﴿الْقَارِعَةُ. مَا الْقَارِعَةُ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ. يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ. وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ﴾ [القارعۃ ۱۰۱: ۵-۱] (وہ کھڑکھڑا دینے والا حادثہ! وہ کھڑکھڑا دینے والا حادثہ (یعنی قیامت) کیا ہے؟

* أصول السرخسي ۱: ۱۸۳ (دارالمعرفۃ، بیروت ۱۹۹۷ء)

اور اے پیغمبر آپ کو کچھ معلوم ہے کہ وہ کھڑ کھڑا دینے والا حادثہ کیسا ہے؟ وہ حادثہ وہ ہے جس دن لوگ ایسے پراگندہ و پریشان ہوں گے جیسے بکھرے ہوئے پروانے، پہاڑ دھنی ہوئی رنگین اون کی طرح ہو جائیں گے)۔

اجمال کا سبب کبھی کسی لفظ کا لغوی معنیٰ سے اصطلاحی معنی میں منتقل ہونا ہوتا ہے جیسے لفظ، حج، صلاۃ اور زکاۃ۔ اسی لیے سنت نے ان الفاظ سے جو شرعی معنیٰ مراد ہیں ان کی وضاحت کی ہے۔ اگر ان کے بارے میں شارع کا بیان نہ ہوتا تو اس شرعی معنیٰ کا علم ممکن نہیں تھا جو شارع نے ان الفاظ سے مراد لیے ہیں۔

۳۱۹۔ مجمل کا حکم: مجمل سے جو معنیٰ مراد ہیں ان کے تعین کے بارے میں توقف کرنا چاہیے۔ ہاں جب شارع کی طرف سے کوئی ایسی وضاحت موجود نہ ہو جو اجمال کو رفع کرتی ہو اور اس کے معنیٰ کی وضاحت کرتی ہو تو اس صورت میں اس کے وہی معنیٰ متعین کیے جائیں گے۔ اگر شارع کی طرف سے مجمل کی وضاحت کافی اور یقینی ہو تو مجمل مفسّر میں بدل جائے گا، اگر شارع کی وضاحت ایسی نہ ہو تو مجمل مشکل میں بدل جائے گا۔ اس کے اشکال دور کرنے اور اس کا مقصد معلوم کرنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت ہوگی۔ اس کی مثال ربا کی ہے جس کا حکم قرآن مجید میں مجمل وارد ہوا ہے سنت نے چھ سودی اشیا سے اس کی وضاحت کی ہے لیکن یہ وضاحت کافی نہیں، کیونکہ یہ ربا کا مکمل طور پر احاطہ نہیں کرتیں، چنانچہ حدیث میں مذکور اشیا پر قیاس کرتے ہوئے کہ کون کون سی چیزیں ربا میں شامل ہیں، اس میں اجتہاد کرنا جائز ہے۔

۴۔ متشابہ *

۳۲۰۔ متشابہ وہ لفظ ہے جس کا وہ معنیٰ جو شارع نے اس سے مراد لیا ہے مخفی ہو۔ اس کا صیغہ اس معنیٰ کو نہ بتلاتا ہو جو اس سے مراد ہے اور اس معنیٰ کے معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، کیونکہ اس میں ایسا کوئی قرینہ نہیں ہوتا جو اس خفا کو دور کرے اور شارع نے اس کے علم کو اپنے تک محدود رکھا ہوتا ہے۔

متشابہ کی تعریف کے بارے میں علمائے اصول نے یہی بات کہی ہے۔ اس کی مثال میں وہ حروف مقطعات پیش کرتے ہیں جو بعض صورتوں کے شروع میں ہیں، جیسے حمعسق۔ نیز انہوں نے ان آیات کو بھی اس کی مثال میں پیش کیا ہے جن میں اللہ تعالیٰ کی ان صفات کا ذکر ہے جن سے اس کی انسانوں کے ساتھ مشابہت معلوم ہوتی ہے،

* أصول السرخسي ۱: ۱۶۹؛ ابو زہرہ، أصول الفقہ، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ خلاف، ص ۲۰۵

جیسے: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ [طٰہٰ ۲۰: ۵] (وہ بے حد مہربان عرش پر اپنی شان کے موافق قائم ہے)۔ یا دوسری آیت ہے: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح ۴۸: ۱۰] (ان بیعت کرنے والوں پر اللہ کا ہاتھ ہے)۔

حقیقت یہ ہے کہ تشابہ کے معنی کی بحث جو علماے اصول مراد لیتے ہیں علم اصول سے تعلق نہیں رکھتی اس کا تعلق علم الکلام کی مباحث سے ہے۔ یہاں فوری طور پر ہمارے لیے یہ کہنا کافی ہے کہ حروف مقطعات اور آیات صفات اس تشابہ کی قبیل سے نہیں ہیں جو یہاں وہ مراد لے رہے ہیں۔ حروف مقطعات اس مقصد کے لیے لائے گئے ہیں کہ یہ بات واضح ہو جائے کہ قرآن مجید ان سے اور ان جیسے حروف کو جوڑ کر بنایا گیا ہے۔ اس کے باوجود انسان اس کی نقل سے عاجز ہے۔ یہ بات اس کے اعجاز اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہونے کی دلیل ہے۔ آیات صفات کے معنیٰ بھی معروف ہیں۔ ان کے وہی معنی مراد لیے جائیں گے جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہیں۔ یعنی یہ صفات اس کے لیے اس طرح ثابت ہوں گی کہ وہ مخلوقات کی صفات کے مخالف ہوں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوقات میں سے کسی کی ذات کے مشابہ نہیں ایسے ہی اس کی صفات بھی کسی کی صفات کے مشابہ نہیں۔ اس پر قرآن مجید کی یہ آیت بخوبی روشنی ڈالتی ہے: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشوریٰ ۴۲: ۱۱] (کوئی چیز اس جیسی نہیں اور وہی سب کی سننے والا اور دیکھنے والا ہے)۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ متشابہ الفاظ شرعی و عملی احکام کے متعلق آیات واحادیث میں موجود نہیں ہیں۔ جیسا کہ استقرا سے ثابت ہو چکا ہے، کیونکہ احکام پر مشتمل نصوص کا مقصد عمل و تطبیق ہوتا ہے صرف ان پر اعتقاد رکھنا مقصد نہیں ہوتا۔ اگر وہ متشابہ ہوں تو ان پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ چونکہ یہ آیات واحادیث اپنے مقتضا کے مطابق عمل کے لیے وارد ہوئی ہیں، اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان میں کسی طرح کا اشتباہ یا مشابہت نہ پائی جائے۔

چوتھی مبحث

لفظ کی اپنے معنٰی پر دلالت کی کیفیت

۳۲۱۔ تمہید

اس سے پہلے ہم تیسری بحث میں لفظ کی تقسیم پر گفتگو کر چکے ہیں۔ یہ تقسیمیں اس حیثیت سے تھیں کہ کوئی لفظ اپنے معنٰی پر واضح طور پر دلالت کرتا ہے یا مخفی طور پر۔ یعنی خود اس لفظ سے اس کے معنٰی صاف اور واضح طور پر سمجھ میں آتے ہیں یا اس میں کوئی خفا ہے جس کی وضاحت کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اس مبحث میں ہم لفظ کی اپنے معنٰی پر دلالت کے طریقوں پر گفتگو کریں گے۔ اس اعتبار سے لفظ کو چار قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص۔

اس تقسیم کا سبب یہ ہے کہ لفظ کے معنٰی انہی چار طریقوں سے سمجھے جاسکتے ہیں یعنی عبارت کے ظاہر الفاظ سے یا ان کے اشارہ سے، یا دلالت سے یا اقتضا سے۔ یہ لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کی قسمیں ہیں۔ احناف کے علاوہ تمام فقہانے ایک خاص دلالت کا اضافہ کیا ہے، اس کو مفہوم مخالف کہتے ہیں۔ ذیل میں ہم دلالت کی ان اقسام میں سے ہر قسم پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کریں گے۔

ا۔ عبارۃ النص *

۳۲۲۔ تعریف: هي دلالة اللفظ على المعنى المتبادر فهمه من نفس صيغته، سواء كان هذا المعنى هو المقصود من سياقه أصالة أو تبعا (عبارۃ النص سے مراد لفظ کی اپنے معنٰی پر اس کو دلالت کہتے ہیں جس سے اس کا مفہوم خود لفظ کے صیغے سے فوری طور پر سمجھ میں آجائے اور اس عبارت میں اس لفظ کے استعمال سے یہی معنی مقصود ہو، خواہ مستقل طور پر مقصود ہو یا ضمنی طور پر)۔ اس کو ہم مقصود اصلی اور مقصود تبعی بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس دلالت پر اس نص کے لفظی معنی کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ یعنی اس دلالت سے وہ مفہوم یا معانی مراد ہیں جو اس کلام کے مفرد الفاظ سے سمجھ آتے ہیں۔ اس دلالت کو لفظی معنی بھی کہہ سکتے ہیں۔

---

* أصول السرخسي ۱: ۲۳۶؛ محلاوی، ص ۱۰۱

عبارۃ النص کی مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الانعام۶: ۱۵۱] (کسی ایسے شخص کو قتل نہ کرو جس کے قتل کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہو، مگر ہاں کسی حق شرعی کی بنا پر)۔ یہ آیت اپنی عبارت یعنی اپنے الفاظ سے کسی انسان کے ناحق قتل کرنے کی حرمت کو بتلاتی ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرۃ۲: ۴۳] (نماز قائم کرو اور زکاۃ دیا کرو)۔ یہ آیت اپنی عبارت یعنی اپنے الفاظ سے نماز اور زکاۃ کی فرضیت کو بتلاتی ہے اور اس آیت میں یہی معنیٰ یعنی صلاۃ و زکاۃ کی فرضیت مقصود اصلی ہیں۔

کبھی کلام دو یا تین معنوں کے لیے لایا جاتا ہے۔ ان میں کچھ مقصود اصلی ہوتے ہیں اور بعض تبعی وثانوی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرۃ۲: ۲۷۵] (اللہ تعالیٰ نے بیع (خرید وفروخت) کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔ عبارۃ النص سے یہاں دو معنیٰ سمجھ میں آتے ہیں۔ اول یہ کہ اس آیت میں بیع (تجارت) اور ربا (سود) کے درمیان مماثلت کی نفی کی گئی ہے۔ اس آیت میں یہی معنیٰ مقصود اصلی ہیں اور اس آیت کے آنے کا یہی مقصد ہے، تاکہ ان مشرکین کے قول کا رد ہو سکے جو یہ کہتے تھے: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرۃ۲: ۲۷۵] (یہ سزا ان کو اس لیے ہوگی کہ انہوں نے کہا تھا کہ بیع تو مثل سود کے ہے)۔

اس آیت کے دوسرے معنیٰ یہ ہیں کہ بیع حلال ہے اور ربا حرام ہے۔ اس آیت کے یہ معنیٰ تبعی یا ضمنی مقصود تبعی ہیں۔ یعنی یہ آیت ان معنیٰ کے بیان کرنے کے لیے اصالۃً وارد نہیں ہوئی، بلکہ اس کے یہ معنیٰ اس لحاظ سے تبعی طور پر نکلتے ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ بیع اور ربا کے درمیان مماثلت کی نفی بیع کی حلت اور ربا کی حرمت کے بیان کیے بغیر ممکن نہ تھی۔ جب اس کے معنیٰ کا ہم ذکر کرتے ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت کے لانے سے یہ معنیٰ مقصود تبعی ہیں تاکہ ان کے ذریعے اس آیت کے ان معانی تک پہنچا جا سکے جو اصل میں مقصود ہیں۔

۳۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء۴: ۳] (عورتیں جو تمہیں پسند ہوں ان میں سے دو دو اور تین تین اور چار چار عورتوں سے نکاح کرو پھر اگر تمہیں یہ خوف ہو کہ تم چند عورتوں کے درمیان انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی بیوی پر اکتفا کرو)۔ اس آیت کے الفاظ سے تین معانی (مفہوم) سمجھ میں آتے ہیں:

اول: نکاح کی اباحت (اجازت)

دوم: تعداد ازواج کی صورت میں بیویوں کی تعداد چار تک محدود کرنا۔

سوم: اگر ظلم و ناانصافی کا اندیشہ ہو تو ایک بیوی پر اکتفا کرنا۔

یہ تینوں معنیٰ نص کی عبارت اور اس کے الفاظ سے سمجھ میں آتے ہیں اور اس آیت کے سیاق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں ہی مقصود ہیں۔ تاہم پہلا معنیٰ مقصود تبعی و ضمنی ہے اور دوسرے دونوں معنیٰ مقصود اصلی ہیں۔ یعنی یہ آیت ان دونوں معانی کو بتلانے کے لیے آئی ہے۔

۲۔ اشارۃ النص *

۳۲۳۔ **تعریف:** هي دلالة اللفظ على معنى غير مقصود من سياقه لا أصالة ولا تبعا، ولكنه لازم للمعنى الذي سيق الكلام من أجله (اشارۃ النص سے مراد لفظ کی اپنے اس معنیٰ پر دلالت ہے جو اس کلام کے لانے کا نہ اصل مقصود ہے اور نہ ضمنی مقصود، تاہم وہ اس معنیٰ کو، جس کے لیے وہ کلام لایا گیا ہے مستلزم ہے)۔

اشارۃ النص کی صورت میں نص ان معنیٰ کو اپنے صیغے، عبارت اور الفاظ سے نہیں بتلاتی، بلکہ بطریق التزام اس معنیٰ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یعنی وہ معنیٰ جو اس نص کی عبارت بتلاتی ہے اس معنیٰ کو مستلزم ہیں جس کی طرف یہ اشارہ کرتی ہے۔ اس لیے اشارۃ النص میں لفظ کی اپنے معنیٰ پر دلالت اشارہ کے ذریعے ہے نہ کہ عبارت اور الفاظ کے ذریعے۔ اس لیے اس دلالت کو اس طرح بھی تعبیر کرتے ہیں کہ یہ لفظ کی دلالت اپنے معنیٰ پر ہے جو اس کے سیاق سے مقصود نہیں بلکہ دلالت التزامی ہے۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ اشارۃ النص معنیٰ بسا اوقات پوشیدہ ہوتا ہے، اس کو معلوم کرنے کے لیے غور و فکر کرنا پڑتا ہے۔ اسی طرح اس بات کا بھی یقین کرنا ضروری ہوتا ہے کہ نص اپنا جو معنیٰ عبارۃ النص سے بتلا رہا ہے اور جو معنیٰ اشارۃ النص سے نکل رہے ہیں ان کے دونوں کے درمیان اٹوٹ حقیقی ربط و تعلق موجود ہے۔

۳۲۴۔ مثالیں

اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرۃ۲: ۲۳۳] (ان دودھ پلانے والی عورتوں کا روٹی کپڑا دستور کے موافق بچے والے یعنی باپ کے ذمے ہے)۔ اس آیت کے الفاظ یہ

* أصول السرخسي ۱: ۲۳۶-۲۳۷؛ آمدی، الإحکام ۳: ۹۲-۹۳؛ خلاف ص۱۶۶؛ محلاوی، ص۱۰۲

بتاتے ہیں کہ دودھ پلانے والی ماؤں کا خرچہ اور ان کا کپڑا والد کے ذمے ہے اور یہ کہ اولاد کی نسبت والد کی طرف ہوتی ہے ماں کی طرف نہیں۔ اس لیے کہ اس آیت کریمہ میں بچے کی نسبت ایک حرف اختصاص (لام) کے ساتھ باپ کی طرف کی گئی ہے۔ یہ حرف اختصاص ارشاد باری تعالیٰ: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ میں لام ہے۔ اس میں لفظ له کی، باپ کی طرف نسبت ہے، اور آخری معنیٰ سے کئی معانی لازم آتے ہیں جو اشارۃ النص سے سمجھے جاتے ہیں اور وہ یہ ہیں:

الف: اولاد کا خرچ صرف باپ پر واجب ہوتا ہے، جیسے باپ کی طرف اولاد کی نسبت میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہے، ایسے ہی اس کے ذمے جو اولاد کا خرچ ہے اس میں بھی کوئی دوسرا شریک نہیں۔

ب: باپ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی اولاد کے مال میں سے اتنی مقدار لے لے جو اس کی ضرورت پوری کرنے کے لیے کافی ہو، کیونکہ اولاد کی نسبت لام ملکیت کے ساتھ باپ کی طرف کی گئی ہے، جیسا کہ اس آیت میں ہے: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ له﴾ باپ بچے کی ذات کا مالک نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ آزاد ہے لیکن اس کے مال (اپنی ملکیت اور تصرف میں) کی ملکیت ممکن ہے، اس لیے ضرورت کے وقت وہ اس کے مال میں سے اپنی حاجت کی بقدر لے سکتا ہے۔

دوم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة ۲: ۱۸۷] (روزوں کی شب میں اپنی عورتوں سے اختلاط تمہارے لیے حلال کر دیا گیا ہے)۔

اس آیت میں عبارۃ النص سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ رمضان کی راتوں میں رات کے آخری حصے میں بیوی کے ساتھ صحبت کرنا جائز ہے۔ اس اجازت اور طلوع فجر تک اس کا وقت بڑھا دینے سے یہ بات لازم آتی ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ کبھی صحبت سے فارغ ہوتے ہی صبح ہو جائے اور روزہ دار حالت جنابت میں ہو اور صبح سے پہلے اس کو غسل کا وقت نہ ملے۔ اس طرح دونوں وصف اس میں اکٹھے ہو جائیں، یعنی جنابت اور روزہ۔ ان دونوں اوصاف کا اکٹھا ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی نہیں ہیں اور جنابت کی حالت میں روزہ رکھنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ یہ حکم اس اجازت کے پیش نظر ہے جو اس کے اسباب و مقدمات کے لیے دی گئی ہے۔ اس آیت کے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ رات کے آخری لمحے تک بیوی کے ساتھ صحبت کرنے کی اجازت ہے۔ یہ عبارۃ النص کی دلالت ہے اور اشارۃ النص سے معلوم ہوتا ہے کہ روزہ دار کو صبح کے وقت حالت جنابت میں رہنے کی اجازت ہے۔ اگرچہ اس مقصد کے لیے یہ آیت وارد نہیں ہوئی، تاہم یہ مفہوم ان کے معنیٰ کے لیے لازم ہے جو یہ آیت اپنے الفاظ سے بتاتی ہے۔

سوم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللهِ وَرِضْوَانًا﴾ [الحشر ۵۹: ۸] (اس مال فئی میں سے ان فقرا مہاجرین کا بھی حق ہے جو اپنے گھروں سے اور اپنے مالوں سے علیحدہ کر دیے گئے ہیں، ان کی حالت یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رضامندی کے طلب گار ہیں)۔

یہ آیت اس مقصد کو بتانے کے لیے وارد ہوئی ہے کہ مہاجرین فَيء (وہ مال غنیمت جو بغیر جنگ کے حاصل ہو) میں سے حصہ کے مستحق ہیں۔ اشارۃ النص سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ مکہ میں ان مہاجرین کی جو جائداد تھی اس سے اب ان کی ملکیت ختم ہو چکی ہے، کیونکہ اس آیت کریمہ میں ان کو لفظ فقرا سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ان کے مال و جائداد سے ان کی ملکیت کا ختم ہونا ایک ایسا مفہوم ہے جس کے لیے یہ آیت وارد نہیں ہوئی اور یہ اس آیت کا نہ مقصود اصلی ہے اور نہ ہی تبعی۔ یہ مفہوم لفظ فقرا کے لیے لازم ہے جو اس آیت میں وارد ہوا ہے۔

چہارم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل ۱۶: ۴۳] (اگر تم لوگوں کو اس بات کا علم نہیں ہے تو یاد رکھنے والوں سے پوچھ دیکھو)۔ اس آیت کے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ جو بات معلوم نہ ہو اس کا اہل ذکر (جاننے والے) سے پوچھنا ضروری ہے اور اس آیت میں یہی معنیٰ مقصود ہے۔ لیکن اہل ذکر سے پوچھنے کے حکم سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ معاشرے میں اہل ذکر کا وجود بھی ضروری ہے، تاکہ ان سے پوچھنا ممکن ہو سکے۔ تاہم آیت کے یہ معنیٰ مقصود نہیں ہیں، صرف اشارۃً اور التزامی طور پر نکلتے ہیں۔

پنجم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران ۳: ۱۵۹] (ان سے کاموں میں مشورہ کیجیے)۔ اس آیت کے الفاظ بتاتے ہیں کہ اسلام میں حکومت کا بنیادی قاعدہ اور اصول شوریٰ ہے۔ اب آیت کے لفظی معنیٰ سے یہ بات لازم آتی ہے کہ امت میں ایک ایسے گروہ کا وجود ضروری ہے جن سے حکومت کے معاملات میں مشورہ کیا جا سکے کیونکہ امت کے ہر فرد سے علیحدہ علیحدہ مشورہ نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم آیت کے یہ معنیٰ مقصود نہیں، اشارۃً نکلتے ہیں۔

ششم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الاحقاف ۴۶: ۱۵] (اس کو پیٹ میں رکھنے اور اس کے دودھ چھڑانے کی مدت تین مہینے ہے)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان ۳۱: ۱۴] (دو سال میں اس کا دودھ چھوٹتا ہے)۔ ان دونوں آیتوں سے اشارۃً اور التزامی طور پر یہ بات

سمجھ آتی ہے کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے۔ ان دونوں آیتوں پر غور کرنے سے یہ بات واضح طور پر سمجھ میں آتی ہے۔

ہفتم: رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: أغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم (فقرا و مساکین کو عید الفطر کے روز ہاتھ پھیلانے سے مستغنی کر دو)۔ یہاں عبارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ عید کے دن غربا و مساکین کو صدقہ فطر دینا ضروری ہے، حدیث بنیادی طور پر اسی مقصد کے تحت آئی ہے اور یہ معنیٰ خود عبارۃ النص سے سامنے آتا ہے جبکہ اشارۃ النص سے درج ذیل احکام ثابت ہوتے ہیں:

۱۔ صدقہ فطر صرف غنی اور خوش حال پر واجب ہوتا ہے، اس لیے کہ وہی کسی اور کو مستغنی کر سکتا ہے۔

۲۔ صدقہ فطر نادار اور غریب کو دیا جائے کسی خوش حال کو نہیں، تاکہ مستغنی کرنے کی شرط پوری ہو۔

۳۔ فرض / ذمہ داری غیر مشروط مال دینے سے پوری ہو جاتی ہے، اس لیے کہ مستغنی کرنا جو روپے پیسے خواہ دیگر چیزوں سے حاصل ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا مثالوں پر غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان آیتوں کے جو معانی التزامی طور پر اشارۃ النص سے نکلتے ہیں بعض اوقات مخفی ہوتے ہیں۔ یہ باریک بینی اور دقتِ نظر کے بغیر سمجھ نہیں آتے۔ بعض اوقات ان معانی کو صرف وہی فقہا سمجھ سکتے ہیں جو فقہ اسلامی میں ماہر ہوں، اس کے علاوہ مختلف اشخاص کی عقل اور فہم میں بھی فرق ہوتا ہے۔ اس لیے اشارۃ النص سے جو معنیٰ سمجھے جاتے ہیں ان میں بھی فرق پایا جاتا ہے لیکن عبارۃ النص سے جو معنیٰ سمجھ آتے ہیں ان میں یہ فرق نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ معنیٰ اس حد تک واضح ہوتے ہیں کہ غیر فقیہ بھی ان کو سمجھ سکتا ہے۔

۳۔ دلالۃ النص *

۳۳۵۔ تعریف: وهي دلالة اللفظ على ثبوت حكم ما ذُكر في النص لما سُكت عنه، لاشتراكهما في علة الحكم التي تفهم بمجرد فهم اللغة (دلالۃ النص لفظ کی اپنے معنیٰ پر اس دلالت کو کہتے ہیں جو یہ بتلائے کہ اس نص میں جو حکم مذکور ہے اس کا اطلاق کسی دوسرے واقعہ پر بھی ہوتا ہے جو اس میں مذکور نہیں ہے اور وہ (نیا واقعہ) نص میں مذکور حکم کی علت میں شریک ہے اور اس علت کو اس نص کے محض لفظی معنیٰ جاننے سے باآسانی سمجھا جا سکتا

* اصول السرخسی ۱: ۲۴۱- ۲۴۳؛ التلويح والتوضيح ۱: ۱۳۱؛ المسوّدة، ص۳۴۶؛ آمدی ۳: ۹۵- ۹۷؛ محلاوی، ص۱۰۳

ہے)۔ اس دلالت میں چونکہ حکم نص کے معنیٰ و مفہوم سے لیا جاتا ہے، اس کے لفظ سے نہیں، اس لیے اس کو "دلالة الدلالة" کہتے ہیں بعض اس کو مفهوم الموافقة (مفہوم موافق)، دلالة الأولى ، قیاس جلی اور فحوى الخطاب بھی کہتے ہیں۔

جب کوئی نص اپنے الفاظ سے کسی خاص واقعے کے بارے میں حکم بتلائے اور کوئی ایسا ہی واقعہ جو علت میں اس کے مساوی ہو یا اس سے بالاتر ہو، یہ مساوات یا اس کا بالاتر ہونا عبارت کے محض لفظی معنیٰ جاننے اور معمولی غور و فکر سے سمجھ میں آ جائیں، اس میں کسی اجتہاد اور گہرے غور و فکر کی ضرورت نہ ہو تو اس صورت میں نص میں شامل یہ دونوں واقعات فوری طور پر ذہن میں آتے ہیں اور ذہن ان دونوں کی طرف غور و فکر کے لیے متوجہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس نص میں جس واقعہ کے لیے حکم مذکور ہوتا ہے وہی حکم اس واقعہ پر بھی منطبق ہوتا ہے جو اس نص میں مذکور نہیں ہے، یعنی اس دوسرے واقعہ کے لیے بھی ثابت ہوتا ہے۔

۳۲۶۔ مثالیں

اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الاسراء۱۷: ۲۳] (کبھی ان دونوں کو اف (ہوں) تک نہ کہو)۔ اس نص کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اولاد کے لیے والدین کو اُف کہنا بھی حرام ہے کیونکہ اس لفظ کے کہنے سے ان کو اذیت پہنچتی ہے۔ اس سے فوری طور پر ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ اس نص میں ان کو مارنے اور گالی دینے کی حرمت بھی شامل ہے، کیونکہ مارنے اور گالی دینے سے ان کو جو تکلیف اور اذیت پہنچتی ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ہے جو لفظ اف کہنے سے ہوتی ہے۔ اس لیے والدین کو مارنا اور گالی دینا اف کہنے کے مقابلے میں بدرجہ اولی حرام ہوئے۔ لہٰذا جس واقعے کا اس نص میں حکم مذکور نہیں ہے (مسکوت عنہ) یعنی مارنا اور گالی دینا وہ حرمت میں اس واقعہ سے کہیں بڑھ کر ہے جو اس میں مذکور ہے یعنی اف کہنا (منطوق)، اس آیت میں یہ مفہوم بالکل واضح ہے، اس میں کسی اجتہاد اور قیاس کی ضرورت نہیں۔

دوم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء۴: ۱۰] (بلاشبہ جو لوگ بلا کسی حق شرعی کے یتیموں کا مال کھاتے ہیں تو اس کے سوا کچھ نہیں کہ اپنے پیٹوں میں آگ بھرتے ہیں اور عن قریب دہکتی ہوئی آگ میں داخل ہوں گے)۔

اس آیت کریمہ کے الفاظ یہ بتلاتے ہیں کہ ظلم سے یتیموں کا مال کھانا حرام ہے اور دلالة النص سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کا مال جلانا، ادھر ادھر بکھیرنا اور پھینکنا اور کسی طریقے سے بھی برباد کرنا حرام ہے، کیونکہ

سارے امور بطور ظلم مال کھانے کی طرح ہیں اور ان کے درمیان مشترکہ علت یتیم کے مال پر زیادتی کرنا ہے جو اس ظلم وزیادتی کا دفاع کرنے سے مجبور ہو۔ نص کے الفاظ اور عبارت سے یتیموں کا مال کھانے کی حرمت ثابت ہوتی ہے اور اسی نص سے بطریق دلالت اس کے جلانے اور تلف کرنے کی حرمت بھی ثابت ہوتی ہے۔ اس مثال میں جس واقعے کا حکم مذکور نہیں ہے (مسکوت عنہ) وہ علت حکم میں اس حکم کے مساوی ہے جو اس نص میں مذکور ہے (منطوق)۔

دلالۃ النص اور قیاس میں فرق: اس لیے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دلالۃ النص اور قیاس کے درمیان یہ فرق ہے کہ مفہوم موافق (یعنی جو حکم اس نص میں مذکور نہیں مسکوت عنہ ہے) کی علت میں اس حکم کے ساتھ مساوات جو اس نص میں مذکور ہے محض فہم الفاظ سے سمجھ میں آجاتی ہے، اس کے سمجھنے میں کسی اجتہاد اور تاویل کی ضرورت نہیں۔ اس کے برخلاف قیاس میں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان علت میں مساوات غور و فکر اور سخت کوشش کے بعد ہی سمجھ میں آتی ہے۔ اس مساوات کے سمجھنے کے لیے محض الفاظ کا لفظی معنیٰ کا فہم کافی نہیں۔

سوم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرۃ۲: ۲۲۸] (جن عورتوں کو طلاق دی گئی ہو وہ اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں)۔ اس آیت کے الفاظ بتاتے ہیں کہ مطلقہ عورت پر عدت واجب ہے، تاکہ اس بات کا یقین ہو جائے کہ اس کا رحم خالی ہے۔ اس آیت کے الفاظ سمجھنے والا اس علت کو آسانی سے سمجھ سکتا ہے۔ یہ علت اس عورت میں بھی پائی جاتی ہے جس کا نکاح کسی سبب مثلاً ارتداد سے فسخ ہو گیا ہو۔ اس لیے اس پر دلالۃ النص کی رو سے عدت واجب ہوگی۔ یہاں بھی اس حکم کی علت جو مذکور نہیں ہے (مسکوت عنہ) اس حکم کی علت کے مساوی ہے جو اس آیت میں مذکور ہے (یعنی منطوق)۔

۴۔ اقتضاء النص[1]

۳۲۷۔ لغت میں اقتضا کے معنی طلب کرنا ہے۔ اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے: هي دلالة اللفظ على مسكوت يتوقف صدق الكلام وصحته واستقامته عليه، أي على تقديره في الكلام[2] (اقتضاء النص کلام کی اپنے ایسے محذوف لفظ پر دلالت کو کہتے ہیں جس پر اسی کلام کی صداقت، صحت اور درستی موقوف ہو، یعنی اس کلام میں ایسا لفظ مقدر ماننا ہو گا جس سے وہ کلام درست ہو جائے)۔

۱۔ أصول السرخسي ۱: ۲۴۸؛ آمدی ۳: ۹۱؛ محلاوی، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص۱۰۵

۲۔ محلاوی، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص۱۰۵

مثالیں

اول: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کی گئی ہیں)۔ اس آیت کے معنی درست کرنے کے لیے لفظ نکاح مقدر ماننا پڑے گا۔ یعنی تمہاری ماؤں اور تمہاری بیٹیوں سے نکاح کرنا تم پر حرام کیا گیا ہے۔ یہ بات ہمیں اقتضاء النص کی دلالت سے معلوم ہوئی۔ یعنی نص کے الفاظ کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں نکاح مقدر مانا جائے، کیونکہ حرمت کا اطلاق ذات پر نہیں ہوتا بلکہ ذات سے متعلق فعل پر ہوتا ہے اور وہ فعل نکاح ہے۔

دوم: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ [المائدۃ۵: ۳] (تم پر مردار اور خون اور سور کا گوشت حرام کیا گیا ہے)۔ اس آیت میں اس کے معنیٰ درست کرنے کے لیے اکل اور انتفاع کے الفاظ مقدر ماننا پڑیں گے، کیونکہ لفظ کی دلالت کا تقاضا یہی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ حرمت کا تعلق ذات سے نہیں ہوتا، بلکہ مکلف کے فعل سے ہوتا ہے۔ اس لیے ہر نص میں کوئی ایسا لفظ جو اس کے مناسب ہو تقاضے کے مطابق مقدر مانا جاتا ہے۔

سوم: نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: إن الله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی، بھول اور وہ فعل جس پر ان کو مجبور کیا گیا ہو اٹھا دیا ہے)۔ اس کلام کے ظاہری الفاظ یہ بتلاتے ہیں کہ وہ فعل جو غلطی سے، بھول کر یا مجبوری میں سرزد ہو امت سے اٹھا لیا گیا ہے، یا الفاظ سے اس حدیث کا مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ غلطی، بھول اور اکراہ امت میں واقع نہیں ہوں گے۔ لیکن یہ دونوں معنیٰ صحیح نہیں ہیں کیونکہ یہ امور بالفعل امت میں موجود ہیں۔ اس لیے اس کلام کی صداقت اور صحت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں لفظ حکم یا لفظ إثم (گناہ) محذوف مانا جائے۔ اب اس حدیث کے معنی یہ ہوں گے: رفع عن أمتي حكم هذه الأشياء عمن صدرت عنه یعنی میری امت سے جس شخص سے یہ امور سرزد ہوں اس سے ان کے بارے میں حکم اٹھا لیا گیا ہے، اس پر کوئی گناہ نہیں۔ کلام میں یہاں لفظ حکم یا إثم (گناہ) مقدر ہے۔ اس کلام کی صداقت اس لفظ کے مقدر ماننے پر موقوف ہے۔ اب اقتضاء النص کی دلالت سے اس سے صحیح مفہوم کا اعتبار کیا جائے گا۔

چہارم: ایک شخص نے کسی سے کہا: تمہارے پاس جو بکری ہے وہ دس دینار پر غربا و مساکین میں (خیرات کے طور پر) تقسیم کر دو؛ چنانچہ اس بات کا "اقتضا" یہ ہے کہ وہ مالک سے یہ بکری دس دینار کی خرید رہا ہے۔ اس لیے کہ بکری کا مالک غربا میں بکری کی بطور صدقہ و خیرات تقسیم میں اس کی نیابت اسی وقت کر سکتا ہے جب حکم دینے والا اس کا مالک بن جائے۔ چنانچہ بکری کی خریداری بطور دلالت اقتضاء النص ثابت ہو گی۔

خلاصہ: دلالات کی مذکورہ بالا تعریفات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان دلالتوں سے نص کا جو معنیٰ سمجھا جاتا ہے یہ نص کا واضح مفہوم ہوتا ہے جو نص ہی کی بنیاد پر ثابت اور تسلیم شدہ سمجھا جاتا ہے۔ چاروں اقسام کو "دلالت منطوق" (یعنی نص کا واضح اور منصوص مفہوم) کہا جاتا ہے، اس کے مقابلے میں دلالتِ مفہوم اس پر گفتگو کرتے ہیں۔

۵۔مفہوم المخالفة (مفہوم مخالف) *

۳۲۸۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ لفظ کی دلالت اس واقعہ کے بارے میں جو کلام میں مذکور نہیں ہے حکم میں اس واقعہ کے بارے میں برابر ہو جو کلام میں مذکور ہے، یہ دلالت لفظی کی ایک قسم ہے اور اس کو دلالۃ النص یا مفہوم الموافقۃ کہتے ہیں لیکن اگر کوئی لفظ اس واقعے کے بارے میں جو کلام میں مذکور نہیں ہے ایسے حکم کو بتلائے جو اس حکم کی نقیض ہو جو کلام میں مذکور ہو تو اس کو مفہوم مخالف کہتے ہیں، پہلے حکم کو جو کلام میں مذکور ہو منطوق النص کہتے ہیں اور دوسرے حکم کو جو اس واقعہ کے لیے ثابت ہو جو کلام میں مذکور نہیں ہے مفہوم مخالف یا دلیل الخطاب کہتے ہیں۔

۳۲۹۔ اس مفہوم کی کئی قسمیں ہیں: ان میں سے زیادہ اہم اور زیادہ مشہور قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:

اول: مفهوم الصفة (مفہوم صفت)

اگر کوئی لفظ کسی وصف کے ساتھ مقید ہو اور وہ وصف نہ پایا جائے اور وہ لفظ اپنے حکم کی نقیض پر دلالت کرے یعنی اس حکم کے منافی حکم کو بتلائے۔ ایسی دلالت یا ایسے مفہوم کو مفہوم صفت کہتے ہیں۔ یہاں وصف سے مقصود قید مطلق ہے جو شرط، غایت (حد) اور عدد کے علاوہ ہو۔ یہاں وصف سے مراد ایسی قید ہے جو صفت سے زیادہ عام ہو یعنی یہ صفت خواہ نحوی ہو، جیسے حدیث میں ہے کہ في الغنم السائمة زكاة (جنگل اور چراگاہ میں چرنے والی بھیڑ بکریوں پر زکاۃ ہے۔ اس کا مفہوم مخالف وہ بھیڑ بکریاں ہوں گی جو جنگل اور چراگاہ میں نہ چریں، ان پر زکاۃ نہیں ہے، یا یہ وصف مضاف ہو، جیسے سائمة الغنم یعنی چرنے والی بھیڑ بکریاں، یا مضاف الیہ ہو، جیسے

---

* آمدی ۳: ۹۹ وما بعد؛ أصول السرخسي ۱: ۲۵۵؛ ابن حزم ۷: ۸۷؛ المسوّدة، ص ۳۵۷؛ إرشاد الفحول، ص ۱۰۹؛ مخلاوی، ص ۱۰۸؛ خلاف، ص ۱۸۰

حدیث میں ہے: مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ* (مال دار کا قرض میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)، یا ظرف زمان ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ [الجمعۃ۶۲: ۹] (اے ایمان والو! جب جمعہ کے روز نماز کے لیے اذان دی جائے)، یا ظرف مکان ہو جیسے بع في بغداد یعنی بغداد میں فروخت کرو۔ ان تمام مثالوں میں جو وصف بیان کیے گئے ہیں وہ موجود نہ ہوں تو حکم اس کے برعکس ہو گا۔

مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء۴: ۲۵] (تم میں سے جس شخص کو آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو وہ تمہاری ان مسلمان باندیوں سے نکاح کرے جو تمہاری مملوکہ ہوں)۔ یہ آیت بتلاتی ہے کہ آزاد عورتوں سے شادی کرنے کی طاقت نہ ہو تو مسلمان باندیوں سے شادی کی اجازت ہے۔ اس میں باندیوں کے ساتھ مؤمنات کی قید ہے۔ یعنی اگر باندی مسلمان نہ ہو تو اس سے نکاح کی ممانعت ہے یہی اس کا مفہوم مخالف ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تم پر تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں حرام ہیں جو تمہاری صلب سے ہوں)۔ اب اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو لڑکے تمہاری صلب سے نہ ہوں، ان کی بیویاں تمہارے لیے حلال ہیں۔

۳۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: في السائمة زكاة (جنگل میں چرنے والے جانوروں پر زکاۃ ہے)۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر جانور باہر جا کر نہ چرتے ہوں تو ان پر زکاۃ واجب نہیں۔

۴۔ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: فمن باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع (جو شخص کھجور کا ایسا درخت فروخت کرے جس کو گابھا دیا گیا ہو تو اس کا پھل بائع کا ہو گا)۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جس کھجور کے درخت کو گابھا نہ دیا گیا ہو اس کا پھل بائع کی ملک نہیں ہو گا۔

* صحیح بخاری، کتاب الحوالات، باب الحوالة، وهل يرجع في الحوالة؟

۵۔ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث ہے: قَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ شِرْكَةٍ لَمْ تُقْسَمْ[1] (رسول اللہ ﷺ نے ایسی شرکت کے بارے میں جو تقسیم نہ ہو سکے شفعہ کا حکم فرمایا)۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ ایسی شرکت میں شفعہ جاری نہیں ہوگا جو تقسیم ہو سکتی ہو۔

۶۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: لَيّ الواجد يُحل عِرضه وعقوبته[2] (جو مقروض قرض ادا کر سکتا ہو اس کے باوجود ٹال مٹول سے کام لے تو اس کی توہین کرنا اور سزا دینا روا ہو جاتا ہے)۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جس مقروض کے پاس گنجائش نہ ہو اس کی اہانت کرنا اور سزا دینا جائز نہیں۔

دوم: مفہوم الشرط (مفہوم شرط)

اس سے لفظ کی ایسی دلالت مراد ہے جو ایسے حکم کو بتائے جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو اور وہ شرط نہ پائی جائے تو اس حکم کی نقیض (ضد) ثابت ہوگی، یعنی وہ حکم ثابت نہیں ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو حکم کسی شرط پر معلق ہو اس کے وجود سے اس حکم کا وجود ہوگا، اور اس شرط کے معدوم ہونے سے وہ حکم بھی معدوم ہوگا۔

مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۵] (تم میں سے جس شخص کو آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی قدرت نہ ہو تو وہ تمہاری ان مسلمان باندیوں سے نکاح کرے جو تمہاری مملوکہ ہوں)۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جس شخص میں آزاد عورتوں سے شادی کرنے کی طاقت ہو اس کو مسلمان باندیوں سے نکاح کی اجازت نہیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق۶۵: ۶] (اگر وہ حاملہ ہوں تو ان کے بچہ جننے تک ان کا خرچ اٹھاتے رہو)۔ اس آیت کے یہ الفاظ بتلاتے ہیں کہ جس عورت کو طلاق بائن دی گئی ہو اور وہ حاملہ ہو تو وضع حمل تک اس کا نفقہ خاوند کے ذمے واجب ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ وہ مطلقہ عورت حاملہ نہ ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

۱۔ صحیح مسلم، باب النهي عن الحلف في البيع

۲۔ سنن أبو داود، الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره

۳۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ [النساء۴: ۴] (تم عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرو۔ ہاں اگر وہ خوش دلی کے ساتھ خود بخود اس مہر میں سے کچھ تم کو چھوڑ دیں تو اس کو رچتا بچتا سمجھ کر کھاؤ)۔ اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خاوند اپنی بیوی کے مہر میں سے کچھ حصہ اس کی رضامندی اور خوش دلی سے لے سکتا ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر اس کی بیوی راضی نہ ہو تو اس کا خاوند اس کے مہر میں سے کچھ نہیں لے سکتا۔

۴۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اَلْوَاهِبُ أَحَقُّ بِهِبَتِهِ مَا لَمْ يُثَبْ * (ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے بشرطیکہ اس نے اپنے ہبہ کا کوئی معاوضہ نہ لیا ہو)۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر اس نے ہبہ کا معاوضہ لیا ہو تو اس کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

سوم: مفهوم الغاية (مفہوم غایت)

اس سے مراد لفظ کی ایسی دلالت ہے جس میں حکم کو کسی غایت (انتہا اور آخری حد) کے ساتھ مقید کیا گیا ہو اور اسی غایت (انتہا) کے بعد وہ لفظ اس حکم کی نقیض بتلائے۔

مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة۲: ۲۳۰] (پھر دو طلاقوں کے بعد شوہر اس کو تیسری طلاق بھی دے دے تو وہ عورت تیسری طلاق کے بعد اس شخص کے لیے حلال نہ ہوگی، تاوقتیکہ وہ اس شخص کے سوا دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے)۔

اس آیت کے الفاظ یہ بتاتے ہیں کہ جس عورت کو تین طلاقیں مل چکی ہوں وہ اپنے خاوند کے لیے حلال نہیں ہے، یعنی اس سے دوبارہ نکاح نہیں ہو سکتا۔ یہ حکم ایک غایت (حد) کے ساتھ مقید ہے۔ وہ غایت یہ ہے کہ اس کا نکاح ایسے مرد کے ساتھ ہو، جس نے اس کو طلاق نہیں دی تھی۔ یعنی یہ عورت اپنے پہلے خاوند کے لیے اس وقت حلال ہو سکتی ہے جب کسی دوسرے مرد کے ساتھ اس کا نکاح ہو اور اس کو طلاق دے دے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس غایت کے بعد وہ عورت اپنے پہلے خاوند کے لیے جس نے اس کو طلاق دی تھی حلال ہو جائے گی۔ یعنی جب اس کا دوسرا خاوند اس کو طلاق دے دے اور اس سے تفریق ہو جائے تو وہ اپنے پہلے خاوند سے شادی کر سکتی ہے۔

* بیہقی، السنن الصغرى، كِتَابُ الْبُيُوعِ، باب الرجوع في الهبة

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة۲: ۱۸۷] (تم کھاؤ پیو یہاں تک کہ صبح صادق کی سفید دھاری رات کی سیاہ دھاری سے متمیز ہو جائے)۔ یہ آیت ہمیں بتلاتی ہے کہ رمضان کی راتوں میں طلوع فجر تک کھانا پینا جائز ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس غایت (انتہا یا آخری حد) یعنی طلوع فجر کے بعد روزہ دار کے لیے کھانا پینا حرام ہے۔

۳۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ﴾ [الحجرات۴۹: ۹] (جو گروہ زیادتی کرتا ہے تم اس سے لڑو یہاں تک کہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع کرلے)۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس وقت تک لڑائی بند نہ کرو جب تک باغی گروہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی طرف نہ لوٹ آئے۔

چہارم: مفہوم العدد (مفہوم عدد)

اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی ایسا لفظ ہو جس میں حکم کو عدد کے ساتھ مقید کیا گیا ہو اور وہ عدد موجود نہ ہو تو وہ لفظ اس حکم کی نقیض (ضد) پر دلالت کرے۔ یعنی اس حکم کے منافی حکم کو بتلائے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مفہوم عدد کا مطلب یہ ہے کہ کوئی حکم کسی خاص عدد پر معلق ہو، اور اگر اس عدد کے علاوہ کوئی دوسرا عدد ہو، خواہ وہ اس سے کم ہو یا زیادہ تو اس حکم کا اطلاق نہیں ہوگا۔

مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور۲۴: ۴] (تو ایسے لوگوں کو اسّی کوڑے مارو)۔ اس آیت میں حد قذف میں کوڑوں کی تعداد اسّی بتائی گئی ہے۔ اس آیت کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اسّی سے کم یا زیادہ کوڑے نہ مارے جائیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة۵: ۸۹] (جو شخص ان تینوں میں سے کسی کی قدرت نہ رکھتا ہو اسے چاہیے کہ وہ تین دن کے روزے رکھے)۔ اس آیت میں قسم کا کفارہ بتلایا گیا ہے، یعنی قسم توڑنے کے بعد یا تو دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا کپڑا پہنائے یا ایک غلام آزاد کرے اور اگر یہ نہ کر سکے تو مسلسل تین روزے رکھے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین روزوں سے کم یا زیادہ نہ رکھے۔ اگر تین کے علاوہ روزوں کی دوسری تعداد ہوگی تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔

۳۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور۲۴: ۲] (زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد، ہر ایک کو ان دونوں میں سے سو سو کوڑے مارو)۔ اس آیت میں زنا کی شرعی سزا سو کوڑے ہیں۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ حد زنا میں سو کوڑے سے کم یا زیادہ مارنا جائز نہیں۔

پنجم: مفهوم اللقب (مفہوم لقب)

اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی لفظ میں اس کا حکم اسم عَلَم پر معلق ہو اور اگر وہ اسم عَلَم موجود نہ ہو بلکہ اس کی جگہ دوسرا ہو تو وہ لفظ اس حکم کے منافی حکم کو بتلائے۔ اس اسم عَلَم کی عدم موجودگی میں اس حکم کا اطلاق نہ ہوگا جس پر یہ حکم موقوف ہے۔ یہاں اسم عَلَم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات کو بتلائے، صفت کو نہ بتائے، خواہ اسم معرفہ ہو، جیسے قام زید (زید کھڑا ہوا)، اس میں زید معرفہ ہے یا اسم نوع ہو، جیسے في الغنم زكاة (بھیڑ بکریوں میں زکاۃ ہے) یہاں غنم اسم نوع ہے۔*

مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ﴾ [الفتح۴۸: ۲۹] (محمد اللہ کے رسول ہیں)۔ اس میں لفظ محمد اسم علم ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ حضرت محمد ﷺ کی ذات کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جس کا نام محمد ہو رسول نہیں ہے یا آپ کے علاوہ کوئی دوسرا رسول نہیں ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں)۔ اس آیت میں ان عورتوں کا ذکر ہے جن سے نکاح حرام ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس آیت میں جو عورتیں مذکور نہیں ہیں ان سے نکاح حلال ہے۔

۳۔ رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث ہے: في البر صدقة (گیہوں میں صدقہ فطر ہے)۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہوگا کہ گیہوں کے علاوہ دوسری چیزوں میں صدقہ فطر نہیں ہے۔

۳۳۰۔ مفہوم مخالف پر عمل کے شرائط

مفہوم مخالف کی تمام قسمیں منطوق (جو چیزیں نص میں مذکور ہوں) کے حکم کی نقیض کو بتلاتی ہیں اور جو چیزیں مذکور نہیں ہیں (مسکوت) ان کا حکم ثابت نہیں کرتی ہیں، خواہ منطوق کا حکم مثبت ہو یا منفی۔ جو لوگ

* تسهيل الوصول، ص۱۰۸

مفہوم مخالف کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس پر عمل کی شرط یہ ہے کہ جس قید کے ساتھ حکم کو مقید کیا گیا ہے، اس کی مسکوت (جو چیزیں مذکور نہیں ہیں) سے نفی ہوتی ہو، یعنی جب وہ قید موجود نہ ہو تو حکم بھی موجود نہ ہو۔ اگر اس کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ ہو تو مفہوم مخالف حجت نہیں ہے اور اس پر عمل مناسب نہیں ہے، گویا کہ یہ قید اکثری ہے یعنی یہ قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ لوگوں میں عام طور پر ایسا ہوتا ہے یا رواج ہے۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تمہاری سوتیلی بیٹیاں جو عام طور پر تمہاری ہی پرورش میں رہتی ہیں تم پر حرام کی گئی ہیں بشرطیکہ تم ان کی ماں کے ساتھ ہم بستری کر چکے ہو)۔ اس آیت میں فِي حُجُورِكُمْ کی قید احترازی نہیں ہے، یعنی اس قید کے نہ ہونے سے آیت کے مقصود میں کوئی فرق نہیں پڑتا، یہ قید اکثری ہے۔ یعنی لوگوں کا یہ عام دستور تھا کہ کسی عورت کی شادی ہوتی اور پہلے خاوند سے اس کی کوئی لڑکی ہوتی تو وہ اس لڑکی کو اپنے نئے خاوند کے گھر لے آتی اور اس کی پرورش کرتی اس لیے اس کے مخالف مفہوم پر عمل نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے زیر پرورش لڑکی اس کے اس خاوند پر حرام ہے۔ کیونکہ یہ خاوند اس کی ماں کے ساتھ صحبت کر چکا ہے، خواہ یہ لڑکی اس کی زیر پرورش اور نگرانی میں ہو یا نہ ہو ہر حال میں حرام ہے۔ اگر یہ قید احترازی ہوتی تو اس قید کے نہ ہونے سے وہ حلال ہو جاتی۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾ [آل عمران۳: ۱۳۰] (اے ایمان والو تم کئی کئی گنا بڑھا کر سود نہ کھاؤ)۔ اس کے مفہوم مخالف پر بھی عمل نہیں کیا جا سکتا اور وہ یہ ہے کہ کہ اگر سود چند در چند نہ ہو تو اس کی اجازت ہے۔ یہاں أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً کی قید احترازی نہیں ہے کیونکہ یہ قید زمانہ جاہلیت میں چند در چند سودی رواج کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس کی ابتدا تو سود مفرد سے ہوئی تھی۔ شروع میں معمولی شرح پر سود لیا جاتا تھا، لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں اضافہ ہوتا گیا۔ ظہور اسلام کے وقت عرب میں چند در چند سود کا رواج عام تھا، اس لیے اس قید کا ذکر کیا گیا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر سود مفرد ہو، یا کم شرح پر ہو تو اس کی اجازت ہے۔ لہٰذا یہ قید احترازی نہیں بلکہ اکثری ہے اور اس کے مفہوم مخالف پر عمل نہیں ہو سکتا۔

جب قید کا مقصد تکثیر اور مبالغہ ہو تو اس وقت بھی اس کے مفہوم مخالف پر عمل نہیں ہو سکتا، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبۃ۹: ۸۰] (اے پیغمبر آپ ان کے لیے استغفار کریں یا استغفار نہ کریں، اگر آپ ان کے لیے ستر مرتبہ استغفار کریں تب بھی اللہ

تعالیٰ ان کو ہر گز نہیں بخشے گا)۔ اس آیت میں لفظ سَبْعِينَ مَرَّةً (ستر مرتبہ) قید احترازی نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد استغفار میں مبالغہ ہے۔ یعنی استغفار کرنے والا کتنا ہی زیادہ استغفار کرے، جس کے لیے وہ استغفار کر رہا ہے اس سے کوئی نفع نہیں پہنچے گا۔ اس لیے اس کے مفہوم مخالف پر عمل نہیں ہو گا۔ یعنی اس کا مطلب یہ نہیں لیا جا سکتا کہ ستر بار سے زیادہ استغفار کریں تو اس شخص کو نفع ہو گا جس کے لیے استغفار کیا جا رہا ہے۔

۳۳۱۔ مفہوم مخالف کی حجیت *

جمہور علما کا اس پر اتفاق ہے کہ مفہوم لقب میں مفہوم مخالف پر عمل نہیں ہو سکتا اور یہ بات درست بھی ہے، کیونکہ اس سے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کہ جس کی طرف وہ حکم منسوب ہے اس کے سوا دوسرے نام پر اس حکم کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: في الغنم زكاة (بھیڑ بکریوں میں زکاۃ ہے)۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اونٹ اور گائے میں زکاۃ نہیں ہے۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: في البُر صدقة (گیہوں میں صدقہ فطر ہے)۔ اس کا مطلب یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ گیہوں کے علاوہ مکئی اور جو میں صدقہ فطر نہیں ہے۔

شرعی نصوص، ملکی قوانین کی دفعات، مؤلفین کی عبارتیں اور لوگوں کے آپس میں معاہدے سب اس بات پر متفق ہیں کہ مفہوم لقب میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنے وصیت نامے میں لکھے کہ میت کا قرض اس کے ترکے سے ادا کیا جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ صحیح نافذ ہونے والی وصیتیں اس کے ترکے میں سے نافذ نہیں کی جائیں گی۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ بیع ملکیت کو منتقل کر دیتی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ غیر بیع یعنی بیع کے علاوہ دوسرے عقود سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی۔

علمائے اصول اس بات پر متفق ہیں کہ مفہوم وصف، شرط، غایت اور عدد میں نصوص شرعیہ کے علاوہ دوسرے امور یعنی لوگوں کے معاہدوں، تصرفات اور اقوال، مؤلفین وفقہا کی عبارتوں میں مفہوم مخالف سے استدلال جائز ہے۔ مثلاً کوئی وقف کرنے والا یہ کہے کہ میں نے اپنے بعد بغداد میں اپنا گھر طلبہ کے لیے وقف کیا تو اس کے الفاظ یہ بتلاتے ہیں کہ بغداد کے طلبہ کے علاوہ دوسرے طلبہ اس میں شامل نہیں ہیں۔ اگر کوئی وصیت کرنے والا یہ کہے کہ میں نے اپنے غریب رشتہ داروں کے لیے اپنے مال میں سے ایک تہائی کی وصیت کی تو یہ وصیت

* آمدی، الاحکام ۳: ۹۳؛ محلاوی، تسهيل الوصول، ص ۱۰۴

ان رشتہ داروں کے حق میں صحیح نہیں سمجھی جائے گی جو غریب نہیں ہیں۔ صرف غریب رشتہ داروں تک ہی محدود رہے گی۔ لوگوں کے اقوال اور معاہدوں میں مفہوم مخالف اس لیے حجت مانا جاتا ہے کہ فہم و تعبیر میں ان کا عرف، رسم و رواج اور اصطلاحات اسی طرح ہوتے ہیں۔ اگر مفہوم مخالف پر عمل نہ کیا جائے تو ان کے آپس میں معاہدے اور ان کے ارادے لغو اور بے فائدہ قرار پائیں گے اور یہ جائز نہیں ہو سکتا۔

مفہوم وصف، شرط، غایت اور عدد میں نصوص شرعیہ میں خصوصیت کے ساتھ مفہوم مخالف سے استدلال کے مسئلے پر علمائے اصول کے درمیان اختلاف ہے۔ جمہور استدلال کے قائل ہیں، لیکن احناف کے نزدیک نصوص شرعیہ میں ان اقسام میں مفہوم مخالف سے استدلال درست نہیں۔ اسی بنا پر اگر کسی نص شرعی میں کسی واقعے کے بارے میں حکم بیان کیا گیا ہو اور وہ وصف، شرط، غایت یا عدد کے ساتھ ہو تو جمہور کے نزدیک وہ نص اس واقعہ کے بارے میں جو ان قیود سے عاری ہے حکم کو بتلاتی ہے اور یہ حکم اس حکم کی نقیض ہے جو اس نص میں مذکور ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک یہ نص صرف اس واقعے کے حکم کو بتلاتی ہے کہ جو ان قیود کے ساتھ مقید ہو لیکن جس واقعے میں یہ قیود موجود نہیں ہیں تو نص اپنے مفہوم سے اس کے بارے میں کسی حکم کو نہیں بتلاتی۔ نص اس حکم کے بارے میں خاموش ہے، اور کسی دوسری دلیل شرعی سے اس کو تلاش کیا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی دلیل نہ ملے تو استصحاب کی دلیل پر عمل ہو سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اشیا میں اصل اباحت ہے۔ یعنی عام قاعدہ یہ ہے کہ اشیا سب جائز و حلال ہیں جب تک کہ ان کی حرمت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ شرعی نصوص میں جو قیود وارد ہوتی ہیں ان کے بہت سے فائدے ہیں اگر یہ فائدے ہمارے سامنے ظاہر نہ ہوں، تو ہم قطعی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان قیود کا فائدہ صرف یہی ہے کہ یہ حکم اس واقعے کے ساتھ مخصوص ہے جس میں یہ قید موجود ہو اور جس میں یہ موجود نہ ہو اس میں یہ حکم بھی نہ ہوگا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ شارع کے بہت سے مقاصد ہوتے ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں ہے لیکن انسان کے مقاصد کا احاطہ کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے ان کے اقوال میں مفہوم مخالف حجت ہے لیکن شارع کے اقوال میں حجت نہیں ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ شرعی نصوص میں جو قیود وارد ہوئی ہیں وہ بے فائدہ نہیں ہیں بلکہ یہ قیود کسی نہ کسی فائدے کے لیے لگائی گئی ہیں۔ جب ان کا اس کے سوا اور کوئی فائدہ نہیں ہوگا کہ حکم اس واقعے کے ساتھ مخصوص ہو جس میں یہ قید پائی جائے، تو اس کے برعکس یہ کہنا ضروری ہوگا کہ جس واقعے میں یہ قید نہ پائی جائے تو اس پر حکم کا اطلاق نہیں ہوگا۔ یعنی مفہوم مخالف پر عمل کرنا ضروری ہے تاکہ یہ قید بے فائدہ نہ جائے، کیونکہ اس سے شارع کا کلام منزہ اور پاک ہے۔

ہمارا خفیف سا میلان جمہور کے قول کی طرف ہے، کیونکہ شریعت کے مقاصد اگرچہ بہت سے ہیں جن کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا، لیکن مجتہد کو جب کسی قید کا اس کے سوا کوئی فائدہ نظر نہ آئے کہ یہ قید جس واقعہ میں مذکور ہے یہ حکم بھی اسی واقعہ کے ساتھ مخصوص ہے تو اس کو گمان غالب یہی ہوتا ہے کہ یہ قید اسی فائدے کے لیے لگائی گئی ہے، اس لیے وہ اس واقعے سے جس میں یہ قید موجود نہیں ہوتی حکم کی نفی کرتا ہے۔ یہ بات واضح رہے کہ مفہوم مخالف کی دلالت پر عمل کرنے کے لیے ظن غالب کافی ہے، کیونکہ جو لوگ مفہوم مخالف کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس مفہوم کی دلالت ظنی ہے، نہ کہ قطعی۔

اختلاف کا نتیجہ

اختلاف کا نتیجہ و ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہو سکتا ہے جب کسی قید کے ساتھ مقید نص آئے۔ چنانچہ مفہوم مخالف کے قائلین اس قید کے احاطہ میں آنے والی چیز کو منطوق ہونے کی بنا پر حکم کے زمرے میں لاتے ہیں اور جہاں تک اس قید کی رسائی نہ ہو وہاں حکم کی نفی کر دیتے ہیں۔ جبکہ جو مفہوم مخالف کے قائل نہیں وہ حکم کو اس جگہ تک محدود رکھتے ہیں جس کے لیے حکم وارد ہوا ہے، اور جہاں تک قید کی رسائی نہ ہو وہاں اس کے نقیض (یعنی بر عکس حکم) کو خود بخود ثابت نہیں کرتے، بلکہ دیگر دلائل تلاش کرتے ہیں جن کی روشنی میں اس کا حکم طے کیا جائے۔

وجوہ البیان (بیان کے طریقے) *

تعریف

مآخذ شریعت کتاب و سنت وغیرہ میں بیان اور تشریح کی گنجائش ہوتی ہے۔ بیان لغوی طور پر تفسیر و تشریح اور کسی چیز کو واضح کرنے کو کہتے ہیں۔ علم اصول کی اصطلاح میں بیان مقصود کے ظاہر کرنے کا نام ہے۔ کبھی اس چیز پر بیان کا اطلاق کرتے ہیں جس سے مقصود ظاہر کیا جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیان اس معنیٰ میں مستعمل ہے اور اس کا استعمال عام، خاص اور مشترک وغیرہ الفاظ کی سب قسموں میں ہے سوائے محکم کے، کیونکہ الفاظ کی یہ قسم بیان کا احتمال نہیں رکھتی۔ بیان دو طریقے سے ہوتا ہے۔ ایک قول کے ساتھ، دوسرا فعل کے ساتھ۔

بیان کی قسمیں

بیان کی سات قسمیں ہیں مگر اکثر نے بیان حال اور بیان عطف کو بیان ضرورت میں داخل کیا ہے۔ اس طرح ان کے نزدیک بیان کی پانچ قسمیں ہیں: بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان ضرورت، بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل۔

بعض نے نسخ کو بھی بیان کی ایک قسم شمار کیا ہے کیونکہ نسخ سے حقیقت بدل جاتی ہے۔ مگر امام ابوزید نے نسخ کو بیان کی قسموں میں شمار نہیں کیا۔ ان کے نزدیک نسخ حکم کو اٹھا دینے کے لیے ہے نہ کہ کسی حکم کو ظاہر کرنے کے لیے۔ فخر الاسلام بزدوی کے نزدیک نسخ حکم شرعی کی انتہائی مدت ظاہر کرنے کے لیے ہے۔ اگر اس چیز کا اظہار مراد ہے جو کلام سابق سے مقصود ہے تو اس صورت میں نسخ بیان نہیں ہو سکتا۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ بیان کو وقت ضرورت کے بعد تک مؤخر کرنا جائز ہے کیونکہ اس سے تکلیف ما لا یطاق لازم آتی ہے۔ مگر جن لوگوں کے نزدیک تکلیف ما لا یطاق جائز ہے تو وہ بیان کی وقت ضرورت سے تاخیر جائز سمجھتے ہیں۔ تاہم یہ قول معتبر نہیں۔ البتہ وقت خطاب سے بیان تقریر اور بیان تفسیر کی تاخیر جائز ہے اور بعض بیان ایسے ہیں کہ ان کی تاخیر وقت خطاب سے بھی جائز نہیں۔ اگر بیان کرنے والے کو کھانسی آجائے یا دم ٹوٹنے کی وجہ سے بیان اور مُبَیَّن میں فصل (وقفے) کی ضرورت ہو تو اسے بھی عرف میں تاخیر نہ سمجھا جائے گا۔ مگر بعض شافعی اور حنبلی فقہا اور بعض معتزلہ بیان تفسیر اور بیان تقریر کی تاخیر بھی ناجائز سمجھتے ہیں۔

---

* اضافہ از مترجم

۱۔ بیان تقریر

بیان تقریر وہ ہے جس سے لفظ کے معنی ظاہر ہوں، مگر اس میں دوسرے معنیٰ کا بھی احتمال ہو۔ اگر متکلّم اصلی معنیٰ کو زیادہ واضح کر دے اور کلام کا مقصد بتا دے تو دوسرے معنیٰ کا احتمال نہیں رہتا، جیسے قرآن مجید میں ہے: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر ۱۵: ۳۰] (سب فرشتوں نے مل کر سجدہ کیا)۔ ملائکہ جمع کا صیغہ ہے، تمام فرشتوں کو شامل ہے۔ لیکن اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ شاید فرشتوں نے سجدہ نہ کیا ہو جب كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ کہا تو یہ احتمال جاتا رہا۔

مثالیں

اگر کوئی شخص یوں کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک من گیہوں ہیں شہر میں رائج من کے مطابق، یا ہزار روپے ہیں سکہ رائج شہر کے مطابق، تو اس کا نام بیان تقریر ہو گا۔ متکلم کی وضاحت سے پہلے بھی مطلق من اور روپیہ شہر کے من اور روپے پر ہی محمول تھے، مگر اس میں دوسرا احتمال بھی تھا کہ ان سے مراد دوسرے قسم کے من اور روپے ہوں۔ جب متکلم نے اس کی وضاحت کر دی تو اب یہ احتمال باقی نہ رہا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرے پاس فلاں شخص کے ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں۔ اگر متکلّم لفظ امانت نہ کہتا تو اس میں دوسرا احتمال بھی تھا، اس لفظ کے کہنے کے بعد اب دوسرا احتمال نہ رہا۔

۲۔ بیان تفسیر

بیان تفسیر سے مراد یہ ہے کہ کوئی لفظ مبہم ہو اور اس سے متکلّم کا مقصد واضح نہ ہوتا ہو تو اس کے بیان کرنے سے مقصد واضح ہو جائے یا وہ لفظ مجمل، مشترک، خفی یا مشکل ہو اور مراد واضح نہ ہو تو اس کو بیان تفسیر واضح کر دیتا ہے۔ جیسے حکم ہے کہ نماز پڑھو اور زکاۃ دو تو لفظ صلاۃ اور زکاۃ دونوں مجمل ہیں۔ اس کی تفصیل سنت نے بیان کی۔ یہ بیان تفسیر ہے، اس کو مفسر بھی کہتے ہیں جس کی تفصیل ہم پہلے پڑھ چکے ہیں۔

مثالیں

کوئی شخص یوں کہے کہ فلاں شخص کی میرے پاس کوئی چیز ہے۔ یہاں چیز مبہم ہے، بعد میں اس نے وضاحت کی کہ میرے پاس فلاں شخص کا کپڑا ہے۔ یہ بیان تفسیر ہو گا یا کوئی شخص یوں کہے کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے دس درہم اور چند ہیں، پھر چند کو بتلایا کہ وہ پانچ ہیں۔ یا کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ کچھ درہم ہیں پھر کچھ کی وضاحت کی کہ وہ دس ہیں۔

بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم یہ ہے کہ مُبَیَّن کے ساتھ ان کا ملا ہونا بھی درست ہے اور تاخیر کے ساتھ واقع ہونا بھی درست ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ اس حکم میں متفق ہیں لیکن اکثر معتزلہ اور حنابلہ اور بعض شافعی فقہا کہتے ہیں کہ بیان کی تاخیر کسی طرح جائز نہیں کیونکہ خطاب سے مقصود عمل کا واجب کرنا ہے۔ اور یہ معنیٰ کے سمجھنے پر موقوف ہے اور معنی کا سمجھنا بیان کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ اس لیے اگر بیان کی تاخیر ہوگی تو تکلیف بالمحال لازم آئے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کا خطاب ابتلا (آزمائش) کے لیے مفید ہے۔ یعنی فی الحال اس کی حقیقت کا اعتقاد کرے اور عمل کے لیے بیان کا منتظر رہے۔ ان کی مثال میں متشابہات کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان کے نزول کا مقصد بھی بندے کی آزمائش ہے۔

۳۔ بیان تغییر

بیان تغییر یہ ہے کہ اس کے ذکر سے متکلم کے کلام کے معنی بدل جائیں۔ بیان تغییر کی نظیر تعلیق اور استثنا ہے۔ تعلیق اور استثنا کے بیان میں علما کا اختلاف ہے۔ تعلیق سے مراد شرط ہے۔ شرط عرف عام میں اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی شے کا موجود ہونا موقوف ہو۔ مختلف علوم میں شرط کے مختلف معنیٰ بیان کیے گئے ہیں۔ متکلمین کی اصطلاح میں شرط اسے کہتے ہیں جس پر شے کا وجود موقوف ہو، مگر نہ وہ اس شے میں داخل ہو اور نہ اس پر مؤثر ہو۔

نحویوں کے نزدیک شرط ایک جملہ کے مضمون کو دوسرے جملہ کے مضمون کے ساتھ حرف شرط کے ذریعے معلّق کرنے کو کہتے ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ شرط وہ جملہ ہے جس پر ان حروف میں سے کوئی حرف داخل ہو جو پہلے کی سببیت پر اور دوسرے کی مسببیت پر ذہنی یا خارجی طور پر دلالت کرے اور جس پر حرف شرط داخل ہوتا ہے وہ کبھی جزا کی علت ہوتا ہے، جیسے اگر آگ جلے گی تو دھواں ہوگا اور کبھی معلوم ہوتا ہے کہ جیسے اگر دھواں ہے تو آگ جلتی ہوگی۔

فقہ کی اصطلاح میں شرط کے دو معنی ہیں: ایک تو اس امر خارجی کو کہتے ہیں جس پر وہ چیز موقوف ہو، مگر اس پر مرتب نہ ہو، جیسے وضو۔ دوسرے اس چیز کو کہتے ہیں جس پر حکم مرتب ہو مگر اس پر موقوف نہ ہو۔ فرق ان دونوں میں یہ ہے کہ پہلے معنی کے اعتبار سے اگر شرط نہ ہو تو مشروط بھی موجود نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر وضو نہ ہو تو نماز بھی نہیں ہوگی، کیونکہ وضو نماز کی صحت کے لیے شرط ہے۔ دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر شرط نہ ہو تو مشروط بھی نہ ہو کیونکہ ممکن ہے کہ مشروط بغیر شرط کے پایا جائے۔ جیسے کوئی خاوند اپنی بیوی سے کہے کہ اگر تو گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے لیکن اس کے گھر میں نہ جانے کے باوجود بھی دوسرے سبب سے طلاق ہو سکتی ہے۔ شرط کی دو قسمیں ہیں: ایک عقلی کہ جس شرط کا حکم عقل کرے۔ جیسے جوہر عرض کے لیے شرط ہے۔

اس لیے کہ عرض بغیر جوہر کے نہیں پایا جاتا۔ دوسرے شرعی جیسے، طہارت کو نماز کے لیے شرع نے شرط قرار دیا ہے، یہ شرط شرعی ہے۔

فقہاے حنفیہ کے نزدیک معلق بالشرط، شرط کے وجود کے وقت سبب ہے۔ یعنی جب شرط پوری ہو اس وقت سبب ہے، شرط پوری ہونے سے پہلے سبب نہیں کیونکہ سبب اسے کہتے ہیں جو حکم کے لیے ایک طریق اور راستہ ہو، جیسے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب بنے گا اور وقت سے پہلے نہیں بنے گا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ تعلیق فی الحال سبب ہے، مگر شرط کے نہ پائے جانے سے (یعنی پوری نہ ہونے سے) حکم نہیں پایا جاتا، اس لیے جب تک شرط عدم سے وجود میں نہ آئے حکم واقع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو اگر گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے۔ اس کلام میں "تجھے طلاق ہے" سبب ہے اور طلاق کا واقع ہونا یعنی بیوی کا اپنے شوہر سے جدا ہونا حکم ہے اور مکان میں داخل ہونا شرط ہے۔ اس کو تعلیق بالشرط کہتے ہیں۔ یعنی طلاق کا واقع ہونا مکان میں داخل ہونے کے ساتھ معلق ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک شرط وجود میں نہ آئے یعنی پوری نہ ہو، معلق بالشرط اس وقت تک معدوم ہوتا ہے اور اس کا یہ عدم وہی عدم اصلی ہے جو شرط کے ساتھ معلق کرنے سے قبل تھا اور شرط کے پورا ہونے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ معلق بالشرط کے وجود میں آنے تک معدوم رہنا شرط کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، نہ اس عدم اصلی کی وجہ سے جو ان الفاظ کے کہنے سے پہلے تھا۔ تعلیق کے بعد عدم شرط کی طرف اس کی نسبت ہوتی ہے اور اس کا نام عدم شرط ہے۔

دونوں مکاتب فکر کے درمیان اس بات میں تو اختلاف نہیں کہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے وہ شرط کے پائے جانے تک معدوم رہتی ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ اس کا یہ معدوم ہونا کس نوعیت کے عدم کی وجہ سے ہے۔ عدم اصلی کی وجہ سے یا عدم شرط کی وجہ سے۔ حنفی فقہا کے نزدیک یہ عدم اس عدم اصلی پر مبنی ہے جو تعلیق سے قبل تھا، عدم شرط پر مبنی نہیں۔ اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کے ساتھ ثابت ہے اور عدم شرط کی طرف منسوب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ شوہر کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے حکم کا سبب اس وقت واقع ہو گا جب شرط پوری ہو گی، یعنی عورت مکان میں داخل ہو گی جب تک شرط وقوع میں نہ آئے گی۔ ایجاب اپنے محل سے نہیں ملے گا اور اس وقت تک یہی سمجھا جائے گا کہ ایجاب یعنی یہ بات کہ تجھے طلاق ہے شوہر نے اپنے منہ سے نکالی ہی نہیں اور جب تک مکان میں داخل ہو گی اس وقت تک تکلم مانا جائے گا۔ امام شافعی کے نزدیک جس وقت شوہر نے یہ کہا تھا کہ تجھے طلاق ہے تو فوراً یہ قول حکم کا سبب ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام شریعت میں قید نکاح کے دور کرنے کے لیے وضع ہوا ہے

اور تعلیق بالشرط سبب میں کوئی عمل نہیں کرتا، البتہ حکم میں عمل کرتا ہے، اس طرح کہ اس کو روک دیتا ہے اور طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی اور جب تک شرط پوری نہ ہو اس وقت تک طلاق ملتوی رہتی ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے اس اختلاف کا فائدہ درج ذیل مسائل میں ظاہر ہوتا ہے: کوئی مرد کسی اجنبی عورت سے کہے کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے یا کسی غیر کے غلام سے یوں کہے کہ اگر میں تیرا مالک ہو جاؤں تو تو آزاد ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان صورتوں میں تعلیق باطل ہے کیونکہ نہ عورت منکوحہ ہے اور نہ غلام مملوک ہے چنانچہ محل نہ ہونے کے سبب تعلیق کی نسبت اس کی طرف نہیں ہو سکتی۔ اب شرط پائی جائے گی تب بھی یہ حکم واقع نہیں ہوگا۔ حنفیہ کے نزدیک تعلیق صحیح ہے۔ جب اس سے نکاح کرے گا، اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی اور جب وہ غلام کا مالک ہوگا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا کلام جو شرط کے ساتھ معلق تھا اس وقت تک علت بنے گا جب شرط پائی جائے گی۔

اسی اصل کی بنا پر حنفیہ نے یہ کہا ہے کہ بصورت عدم ملک، صحتِ تعلیق کی شرط یہ ہے کہ اس کی نسبت ملک کی طرف ہو، یا سبب ملک کی طرف یعنی ان الفاظ کی طرف نسبت ہو جن کے ذریعے نکاح اور تملیک منعقد ہوتے ہیں۔ چنانچہ کسی شخص نے ایک اجنبی عورت سے یہ کہا کہ تُو اگر گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے۔ پھر عورت سے نکاح کر لیا اور شرط پائی گئی، پھر عورت گھر میں داخل ہوئی، تو طلاق واقع نہ ہوگی، اس لیے کہ شرط نہ تو نکاح میں تھی، نہ اس چیز کو شرط قرار دیا تھا جو نکاح کا سبب ہوتی ہے، بلکہ شرط گھر میں داخل ہونے سے وابستہ ہے۔ اسی نوع کے توابع میں سے یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک موصوف صفت پر حکم مرتب ہو تو وہ بھی بمنزلہ تعلیق کے ہے۔ یعنی صفت نہ ہو تو حکم بھی نہ ہوگا، جیسے شرط نہ ہو تو حکم بھی نہ ہوگا۔ مفہوم مخالف کے ضمن میں اس کی بحث ہم پہلے پڑھ چکے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مسلمان باندی سے نکاح ہو سکتا ہے، یہودی یا نصرانی سے نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک یہودی نصرانی لونڈی سے نکاح ہو سکتا ہے۔ حنفیہ قید وصف کو شرط کے معنی میں تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے، جیسے آیت في حجوركم میں ہے۔ کبھی وصف علت کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة۵: ۳۸] (چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)۔

اس میں چوری کا وصف ہاتھ کاٹنے کی علت ہے۔ کبھی وصف کشف کے لیے ہوتا ہے، جیسے طویل اور عریض، کبھی مدح کے لیے، جیسے: بسم الله الرحمن الرحيم، کبھی مذمت کے لیے، جیسے: الشيطان الرجيم۔

آیت میں مؤمنة کی قید استحباب کی غرض سے لگائی گئی ہے، یعنی اگر لونڈی مسلمان ہو تو اس سے نکاح کرنا مستحب ہے، اگر یہ شرط نہ پائی جائے تو اس سے نکاح کرنا مکروہ ہے۔

استثنا

بیان تغییر کی صورتوں میں سے استثنا بھی ہے۔ استثنا لغت میں نکالنے کو کہتے ہیں اور اہل نحو کی اصطلاح میں استثنا کے ذریعے نکالنے کو کہتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس نکلی ہوئی چیز کی طرف وہ حکم منسوب نہیں ہے جو غیر کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ علمائے معانی کہتے ہیں کہ استثنا شراکت کی نفی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ یعنی مستثنیٰ اس حکم میں شریک نہیں ہے جو مستثنیٰ منہ کا ہے اور اس سے تخصیص لازم آتی ہے، یعنی حکم کا ثبوت مستثنیٰ کے لیے لازم آتا ہے اور ان افراد کے لیے جو مستثنیٰ کے سوا ہیں حکم کی نفی لازم آتی ہے۔ علمائے معانی اس کی تخصیص کو قصر کہتے ہیں۔ احناف نے استثنا کی کئی تعریفیں کی ہیں۔ ان میں سے ایک تعریف یہ ہے: جملہ استثنائیہ سے استثنا کرنے کے بعد جو کلام باقی رہتا ہے گویا متکلم نے وہی کلام کیا ہے اور شروع کلام مسکوت عنہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ نکالنے کے بعد جو کچھ باقی رہے اس کے بولنے کو استثنا کہتے ہیں۔ گویا متکلم نے اتنی ہی چیز بیان کی ہے جو نکالنے کے بعد بچی ہے، اور جو چیز اس سے زیادہ تھی وہ نظر انداز کر دی گئی ہے۔ بعض نے اس کی تعریف یوں کی ہے: "جن چیزوں کو صدر کلام شامل ہے ان میں بعض چیزوں کے دور کرنے کا نام استثنا ہے۔" لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک شروع کلام ہی تمام افراد کے واسطے ثبوت حکم کی علت ہے، مگر استثنا اس کو عمل سے روکتا ہے۔ جیسا کہ تعلیق میں شرط نہ پائے جانے سے کلام پورا نہیں ہوتا، اسی طرح استثنا میں بوجہ چند افراد کے مستثنیٰ ہو جانے کے ان چند افراد پر حکم جاری نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنفیہ کے اس اختلاف کا فائدہ اس جگہ ظاہر ہوتا ہے جہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس کے خلاف ہو مثلاً کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کے مجھ پر ہزار روپے ہیں دس کپڑے سے کم یا دس بکریاں کم تو حنفیہ کے نزدیک یہ استثنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس کے خلاف ہے۔ حنفیہ کا اصول یہ ہے کہ جو چیزیں پیمانے سے ماپی جاتی ہیں یا ترازو میں تولی جاتی ہیں ان کاروبوں میں استثنا درست ہے، عددی چیزوں کا درست نہیں۔ چنانچہ جب کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ مجھ پر زید کے دس روپے ہیں ایک سیر گیہوں کم تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ مجھ پر زید کے دس روپے ہیں جن میں سے ایک سیر گیہوں کی قیمت کے روپے کم ہوں۔

امام شافعیؒ کے نزدیک بوجہ مجانست مالیت کے یہ استثنا بھی صحیح ہوگا اور ہزار روپے میں سے تھانوں یا بکریوں کی قیمت کم کرکے دے دی جائے گی کیونکہ استثنا کا عمل دلیل معارض کا سا ہے اور وہ بحسب امکان ہوتا ہے اور امکان یہاں مقدار قیمت کی نفی کر دینے میں ہے اور یہ درست نہیں۔ اس لیے کہ جب استثنا کی صحت کے لیے کپڑے کی قیمت مقرر واجب ہو تو استثنا کو معارضہ بنانے کی کیا ضرورت ہے۔ اس کے علاوہ استثنائے معارضہ امام شافعیؒ کے نزدیک استثنا متصل میں ہے اور مثال مذکور استثنا منفصل کے قبیل سے ہے۔ نحوی کہتے ہیں کہ استثنا میں نفی اور اثبات شرط ہے۔ جمہور شافعیہؒ، حنابلہؒ اور مالکیہؒ کا یہی مسلک ہے۔ احناف میں سے بعض فقہا جیسے فخر الاسلام بزدویؒ، شمس الائمہ سرخسیؒ اور ابوزیدؒ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ مگر بعض حنفی فقہا کہتے ہیں کہ استثنا میں نہ نفی کا حکم ہوتا ہے اور نہ اثبات کا بلکہ وہ سکوت ہے۔ غرض اس سے صرف اس بات کا بیان کرنا ہے کہ مستثنیٰ منہ کا حکم ماسوائے مستثنیٰ کے لیے ہے، مگر علمائے اصول پہلے نظریے کو مانتے ہیں۔

امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے اس اختلاف کا اثر ایک حدیث کی تعبیر میں ظاہر ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: لا تبيعو الطعام بالطعام إلا سواء بسواء (اناج کی ایک جنس کو اسی جنس کے بدلے فروخت نہ کرو مگر برابر برابر)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک شروع کلام مطلقاً اناج (طعام) کے بدلے اناج کی بیع حرام ہونے کی دلیل ہے، مگر بوجہ استثنا کے مساوات کی صورت اس سے جدا ہے۔ یعنی برابر فروخت کرنے میں حرمت نہیں خواہ اس کی مقدار کچھ بھی ہو۔ اس لحاظ سے ایک مٹھی اناج دو مٹھی اناج کے بدلے فروخت کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔ حنفی فقہا کے نزدیک ایک مٹھی اناج (طعام) دو مٹھی اناج کے بدلے بیچنا ناجائز نہیں، بلکہ اس حکم میں داخل ہی نہیں، کیونکہ اس حدیث کا مقصد ایسی بیع کی حرمت بتلانا ہے جس میں تساوی (برابری) اور تفاضل (کمی بیشی) کسی معیار یعنی وزن ناپنے کے ساتھ پیدا ہو تاکہ جو چیز بندے کی قدرت میں نہیں اس کی ممانعت لازم نہ آئے، کیونکہ یہ قبیح ہے۔ پس جو چیز معیار میں داخل نہیں وہ اس حدیث کی ممانعت میں بھی شامل نہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مقداروں میں شرعاً نصف صاع سے کم کا اعتبار نہیں۔ البتہ نصف صاع کا صدقہ فطر وغیرہ میں اعتبار ہے۔ اس لیے اس حدیث کی حرمت میں داخل نہ ہوگا بلکہ اپنی اصل حالت پر باقی رہے گا۔

اگر استثنا ایسے جملوں کے بعد واقع ہو جو باہم معطوف علیہ ہوں، خواہ یہ عطف ترتیب والے حرف کے ساتھ ہو یا بلاترتیب کے تو حنفیہ کے نزدیک استثنا کا تعلق سب سے پچھلے جملے کے ساتھ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک سب جملوں کے ساتھ استثنا کا تعلق ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص یوں کہے کہ مجھ پر زید کے سو روپے ہیں اور عمرو کے سو

روپے ہیں اور بکر کے سو روپے ہیں مگر دس کم تو اس صورت میں حنفیہ کے نزدیک استثنا کا تعلق آخری جملے کے ساتھ ہو گا اور زید و عمرو کو تو سو سو روپے دینے ہوں گے اور بکر کو نوے روپے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تینوں کو نوے نوے روپے دینے ہوں گے۔ قاضی ابو بکر باقلانی اور امام غزالیؒ کے نزدیک اس میں توقف ہے، کیونکہ اس بات کا علم نہیں کہ حقیقت پچھلے میں ہے یا تمام میں اور سید مرتضیٰ اثنا عشری کہتے ہیں کہ دونوں میں مشترک ہے، اس لیے جب تک کوئی قرینہ موجود نہ ہو توقف کیا جائے گا۔

حنفیہ کے دلائل

۱۔ استثنا کو پہلے کلام کے ساتھ ملا کر کہنا شرط ہے اور یہ امر صرف آخری جملے کے ساتھ پایا جاتا ہے اس لیے اس کا تعلق اخیر کے ساتھ ہو گا اور باقی کے ساتھ نہ ہو گا۔ عطف کے ذریعے جملوں کو ایک دوسرے سے جو اتصال حاصل ہے وہ کمزور ہے اور استثنا صحیح ہونے کے لیے ناکافی ہے، کیونکہ جملوں میں عطف سے صرف اتصال کا فائدہ ہے، ورنہ جملے فی الواقع اپنی اپنی جگہ حکم رکھتے ہیں اور اپنی جگہ مستقل ہونا عطف نہ ہونے کی صورت میں حاصل ہے، لیکن اس صورت میں ایک دوسرے سے تعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے عطف کی صورت میں بھی نہ ہو گا۔

۲۔ پہلے جملے کا حکم ثبوت میں عموماً ظاہر ہے اور اس حکم کا استثنا کے سبب بعض جملوں سے اٹھنا مشکوک ہے۔ مشکوک ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ استثنا صرف آخری جملے سے ہو اور اس صورت میں حکم کسی جملے سے بھی نہیں اٹھے گا، سوائے آخری جملے کے لیکن استثنا کا تعلق سب کے ساتھ بھی جائز ہے۔ اس صورت میں پہلے جملے کا حکم بھی اٹھ جائے گا۔ جب پہلے جملے کے حکم کا رفع مشکوک ہوا تو استثنا اس کا معارض نہ ہو سکے گا، کیونکہ استثنا ظاہر ہے اور پہلے جملے کا حکم مشکوک ہے اور ظاہر کا معارضہ مشکوک سے نہیں ہو سکتا۔ جب معارضہ نہیں ہو سکتا تو پچھلے جملے کا حکم اٹھ بھی نہیں سکتا بخلاف آخری جملے کے کہ اس کے حکم کا رفع (اٹھنا) ظاہر ہے۔ کیونکہ اس آخری جملے سے باہر استثنا ضرور ہو گا، اس کو کوئی پھیر نہیں سکتا۔ لہٰذا اس میں استثنا بالاتفاق لازم ہوا۔

شافعیہ کے دلائل

۱۔ عطف کی وجہ سے متعدد چیزیں مفرد کی طرح ہو جاتی ہیں اس لیے یہ سب جملے ایک جملے کی طرح قرار پائیں گے اور جو چیز ایک کے ساتھ متعلق ہو گی وہ سب کے ساتھ ہو گی۔ حنفی فقہا اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ عطف کی وجہ سے متعدد کا مفرد کی طرح قرار پانا اس وقت ہوتا ہے جب ایک کا عطف دوسرے پر بغیر استثنا کے ہو اور جب متعدد چیزیں بوجہ عطف کے واحد کی طرح ہو جائیں گی تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ استثنا ایک کے ساتھ متعلق ہو اور اس ایک کے ساتھ اس کے تعلق سے کل کے ساتھ اس کا تعلق سمجھا جائے، کیونکہ عطف کے واقع ہوتے ہی

علیحدگی کا تصور ختم ہو جاتا ہے۔ دوسرے کا عطف پہلے پر بغیر استثنا کے ممنوع ہے۔ ہاں یہ جائز ہے کہ استثنا اولاً پچھلے کے ساتھ متعلق ہو پھر یہ پچھلا مع استثنا کے معطوف ہو، پہلے پر اور مجموعہ بمنزلہ ایک جملہ کے ہو جائے۔ اس صورت میں استثنا کا کل کے ساتھ تعلق لازم نہیں آئے گا۔

۲۔ اگر کوئی قسم کھائے کہ میں نہ روٹی کھاؤں گا اور نہ پانی پیوں گا، اور اس کے ساتھ ان شاء اللہ ملا دے تو اس کا تعلق دونوں فعلوں کے ساتھ ہو گا اور کھانے پینے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اس میں شافعیہ اور حنفیہ دونوں کا اتفاق ہے۔ حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ شرط ہے، استثنا نہیں ہے۔ ان دونوں میں کئی باتوں کا فرق ہے، اس لیے ایک کا قیاس دوسرے پر جائز نہیں۔ شرط تقدیراً مقدم ہوتی ہے کیونکہ وہ شروع کلام میں آتی ہے اور استثنا میں مستثنیٰ کا مؤخر ہونا اصل ہے۔

۳۔ کبھی یہ مقصود ہوتا ہے کہ استثنا سب سے ہو، اس صورت میں اگر ہر جملے کے بعد استثنا ذکر کیا جائے تو تکرار برا معلوم ہو گا، اس لیے سب سے آخری جملے کے بعد اس کا ذکر لازمی ہے اور اس کا ایک جگہ ذکر کرنے کے بعد سب سے استثنا ہو جائے گا، کیونکہ ہر جملے کے بعد استثنا کا ذکر کرنا فصاحت کے خلاف ہے۔ حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تکرار میں کسی طرح کی قباحت نہیں ہوتی۔ ہاں جب اتصال اور کل کے ساتھ تعلق کا قرینہ موجود ہو تو تکرار قبیح ہے۔

۴۔ استثنا کی صلاحیت تو ہر جملے میں ہے تو پچھلے جملے کے ساتھ اس کی تخصیص کرنا ترجیح بلا مرجح ہے۔ حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جب استثنا میں ہر ایک کے ساتھ متعلق ہونے کی صلاحیت ہے تو مجموعے کے ساتھ متعلق کرنا بھی ترجیح بلا مرجح ہو گا اور باوجود اس کے سب سے پچھلے جملے سے استثنا کا قرب ہے اس لیے اس کے ساتھ استثنا کا تعلق اولیٰ اور یقینی ہے، یہی اس کے لیے وجہ ترجیح ہے۔

جس شخص کو قذف کے جرم میں سزا مل چکی اور پھر وہ توبہ کرے، اس کی گواہی قبول کرنے کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا اختلاف اسی استثنا میں اختلاف کی بنا پر ہے۔ آیت قذف یہ ہے: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ۔ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾ [النور۲۴: ۴] (جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ پیش نہ کریں تو ان کو اسّی کوڑے مارو اور ان کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو اور یہی لوگ فاسق ہیں۔ مگر جو لوگ اس کے بعد توبہ کر لیں)۔

یہ آیت تین مختلف جملوں پر مشتمل ہے: ایک جملہ فَاجْلِدُوْا ہے۔ دوسرا وَلَا تَقْبَلُوا ہے۔ تیسرا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ہے۔ امام شافعیؒ نے ان میں جملہ لَا تَقْبَلُوا کو فَاجْلِدُوْا سے منقطع کر دیا ہے، حالانکہ دونوں معطوف و معطوف علیہ ہیں اور وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ کا عطف جملہ وَلَا تَقْبَلُوا پر قرار دیا ہے۔ حالانکہ پہلا جملہ اسمیہ خبریہ ہے، دوسرا فعلیہ انشائیہ۔ پھر انہوں نے استثنا کو ان دونوں کی طرف راجع کیا ہے اور فَاجْلِدُوْا کا استثنا سے کوئی تعلق باقی نہیں رکھا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص زنا کی تہمت لگانے کے بعد توبہ کر لیتا ہے تو اس کی شہادت قبول ہوتی ہے اور اس پر عدم فسق کا حکم جاری ہوتا ہے۔ اس لیے استثنا کا تعلق پچھلے دونوں جملوں یعنی شہادت نہ قبول کرنے اور فاسق ہونے کے ساتھ ہوا۔ چونکہ فَاجْلِدُوْا کا لَا تَقْبَلُوا سے تعلق منقطع کر دیا گیا، اس لیے استثنا کو اس سے تعلق نہ رہے گا اور سبب اس کا یہ ہے کہ اگر دونوں جملوں میں عطف باقی رکھا جاتا تو توبہ کے بعد قاذف سے حد ساقط ہو جاتی کیونکہ ان کے نزدیک استثنا کل کی طرف راجع ہوتا ہے، تو فَاجْلِدُوْا کی طرف راجع ہونے سے حد کا اٹھ جانا لازم آتا ہے۔ اس لیے فَاجْلِدُوْا کو وَلَا تَقْبَلُوا سے منقطع کر دیا گیا۔

غرض یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک توبہ سے عدم قبول شہادت اور فسق ساقط ہو جاتے ہیں اور حد ساقط نہیں ہوتی۔ لیکن یہ دلیل بہت کمزور ہے، اس لیے کہ فَاجْلِدُوْا اور وَلَا تَقْبَلُوا بطور جزائے تہمت زنا کے واقع ہوئے ہیں کیونکہ صیغہ امر کے ساتھ ہیں اور قاذف پر حد جاری کرنے کا حکم ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ اس کی گواہی قبول مت کرو۔ اس لیے شہادت کا رد کرنا بھی تہمت کی جزا ہے اور حد کی تکمیل ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا نہیں ہے اور وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ابتدائی جملہ ہے اور مقام جزا میں واقع نہیں ہے۔ اس لیے استثنا صرف اس کی طرف راجع ہوتا ہے۔

احناف کے نزدیک قذف کی سزا پا کر توبہ کرنے والے کی گواہی قبول نہیں ہو گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ استثنا آخری جملے سے ہے۔ یعنی توبہ سے اس کا فسق دور ہو گیا اور اس کا گناہ معاف ہو گیا۔ اس استثنا کا تعلق اس سے پہلے والے جملے یعنی وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا سے نہیں ہے اس لیے یہ جوں کا توں رہے گا۔

بیان تغییر کی قبیل سے یہ بھی ہے کہ مثلاً کوئی شخص یوں کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ہزار روپے امانت کے طور پر ہیں تو عربی میں لفلانٍ علي ألف وديعة علي سے تو وجوب ثابت ہوتا ہے کہ اس کے ذمے

واجب الاداہے۔ لیکن لفظ ودیعت یعنی امانت کہہ کر اسی کلام کو بدل دیا۔ اسی طرح دوسرے الفاظ کہنے سے کلام میں تبدیلی آجاتی ہے۔

بیان تغییر کا حکم یہ ہے کہ وہ موصولاً (ملاہوا) درست ہے، یعنی کلام متصل رہنا چاہیے درمیان میں فصل نہیں آنا چاہیے۔ مفصولاً (علیحدہ) درست نہیں ہے۔ یعنی اگر درمیان میں فصل آگیا تو درست نہیں کیونکہ ایسے کلام غیر متصل ہوتے ہیں جو اپنے ماقبل کے بغیر معنی نہیں دیتے۔ مثلاً اگر کوئی کہے کہ مجھ پر زید کے دس روپے ہیں، پھر ایک ماہ کے بعد کہہ دے، مگر تین یا تین سے کم تو یہ کلام کب صحیح مانا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بیان تغییر لفظ کو ظاہر معنی سے بدلنے کے لیے ایک قرینہ ہے اور قرینہ کا ذوی القرینہ ہونا ضروری ہے۔ تیسرے اگر بیان تغییر کا علیحدہ ہونا درست ہو تو کاموں میں پریشانی بڑھ جائے گی۔ سچ جھوٹ کا یقین اٹھ جائے گا۔ اس طرح ہر خبر میں استثنا کا احتمال رہے گا۔ اگر عموم فی الواقع کذب ہوگا تو استثنا کے سبب کذب کا احتمال باقی رہے گا اور اگر عموم فی الواقع کذب ہوگا تو بوجہ استثنا کے احتمال باقی رہے گا۔ اس طرح بیع وشرا، نکاح وطلاق کا بھی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ سب میں استثنا مغیر کا احتمال لگا رہے گا۔ چوتھے اگر استثنا کی تاخیر جائز ہوتی تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوبؑ کو حکم نہ دیتا۔ ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص۳۸: ۴۴] (یعنی تو اپنے ہاتھوں میں تنکوں کا ایک گچھا لے اور اس سے مار دے اور قسم میں جھوٹا نہ ہو)۔ اگر استثنا کی تاخیر صحیح ہوتی تو حضرت ایوبؑ کی بیوی کی صحت یابی تک استثنا درست ہوتا اور بیماری کی حالت میں تنکوں سے مارنے کا حکم نہ ہوتا۔ پانچویں یہ کہ ترمذی میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "جو شخص کسی چیز کی قسم کھا بیٹھے پھر دیکھے کہ اس کے خلاف کرنے میں بہتری ہے تو اپنی قسم کا کفارہ دے دے اور وہی کرے جو بہتر ہے۔" اس میں نبی کریم ﷺ نے قسم کا مخلص کفارہ کو قرار دیا، اگر استثنا کی تاخیر صحیح ہوتی تو آپ اس کو بھی مخلص قرار دیتے اور جب کوئی اپنی قسم سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہتا تو ان شاء اللہ کہہ دیتا اور قسم باطل ہو جاتی اور کفارہ لازم نہ آتا۔ اگرچہ ابن عباسؓ سے اس کی مخالفت میں کئی روایات مروی ہیں۔ تاخیر ایک ماہ تک درست ہے۔ ایک برس تک درست ہے، مدی العمر کے لیے درست ہے، حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ جب تک مجلس نہ بدلے تو استثنا کی تاخیر درست ہے۔ مگر اول تو ان روایات کے ثبوت میں کلام ہے۔ اگر صحیح مان بھی لیں تو یہ اجماع کے خلاف ہے اور خاص کر حدیث کے منشا کے خلاف ہے۔ حق یہ ہے کہ ان کا قول تاویل طلب ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر بات میں ان شاء اللہ کہنا بھول جائے تو اپنی بات کا اعادہ کر کے ان شاء اللہ اس سے ملا لے اور یہی تاویل حسن بصری کے قول کی سمجھنی چاہیے۔

۴۔ بیان ضرورت

بیان ضرورت اسے کہتے ہیں کہ کوئی لفظ تو ایسا نہ بولا گیا ہو جو اس بیان کی دلالت کرے مگر مقتضا کلام کی ضرورت سے وہ بیان حاصل ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء۴: ۱۱] (اگر کوئی مر جائے اور اس کے والدین اس کے مال کے وارث ہوں تو ماں کا حصہ ایک تہائی ہے)۔ یہاں باپ کے حصے کا صراحۃً بیان نہیں مگر بوجہ ضرورت اقتضائے کلام کے معلوم ہو گیا۔ کیونکہ حصہ انہی دونوں کو ملتا ہے، جب ماں کو ایک تہائی ملے گا تو باپ کو دو تہائی ملے گا، اس کے بارے میں آیت میں سکوت ہے۔

اس قیاس پر حنفی فقہا کہتے ہیں کہ شرکت مضاربت میں جب مضارب کا حصہ نفع میں بتلا دیا کہ مثلاً آدھا ہے یا تہائی ہے اور رب المال کا حصہ نہیں بتلایا تو بوجہ ضرورت اقتضائے کلام کے رب المال کا حصہ خود معلوم ہو جائے گا کہ مضارب کے حصے سے جو باقی رہا وہ حصہ رب المال کا ہے۔ اسی طرح رب المال کا حصہ آدھا یا زیادہ بیان کر دیا تو جو باقی رہا وہ مضارب کا ہوگا۔ ایسا ہی حکم مزارعت کا ہے۔ کاشت کار کا حصہ جب مذکور ہے تو جو باقی رہا وہ مالک زمین کا ہوگا۔ اسی طرح دو آدمیوں کے واسطے ایک ہزار روپے کی وصیت کی اور اس میں سے ایک کا حصہ مثلاً تین سو روپے بیان کیا تو بلاذکر دوسرے کو سات سو روپے ملیں گے۔ اگر کسی نے کہا کہ میری دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق ہے، لیکن معین نہیں کیا، پھر ایک کے ساتھ صحبت کی تو دوسری مطلقہ سمجھی جائے گی۔

۵۔ بیان حال

بیان حال یہ ہے کہ متکلم کا حال مراد پر دلالت کرے۔ یعنی متکلم کے طرز عمل سے یہ بات ثابت ہو کہ وہ جو اس فعل کو دیکھ کر خاموش رہا تو وہ اس کو قابل مداخلت نہیں سمجھتا بلکہ اس فعل پر اس کی رضامندی اس کے سکوت سے ثابت ہوتی ہے۔ اگرچہ اس نے اس فعل پر اپنی رضامندی کے بارے میں کوئی لفظ زبان سے نہیں کہا۔ مگر اس کی زبان حال اس کی رضامندی پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے یہ ایسا سکوت ہے کہ متکلم کے حال پر دلالت کی وجہ سے بیان واقع ہوتا ہے۔

مثالیں

شارع نے کسی کام یا لین دین کو اپنے سامنے ہوتا دیکھا اور اس سے نہ روکا تو شارع کا یہ سکوت اس امر کا بیان ہے کہ یہ عمل شریعت میں جائز ہے اور اس موقع کا سکوت اس فعل کے جائز ہونے کے حکم کے قائم مقام مانا جائے گا۔ اس لیے نبی کریم ﷺ کے سامنے کسی کام کا کیا جانا اور آپ کا اس سے نہ روکنا اس کام کے جائز ہونے

کی دلیل ہے کیونکہ آپ کی شان کے یہ خلاف تھا کہ کسی ناجائز کام کو دیکھتے اور نہ روکتے اور اسی طرح صحابہؓ کا کسی معاملے میں سکوت اختیار کرنا، بشرطیکہ انکار کرنے کی قدرت رکھتے ہوں اور وہ شخص مسلمان بھی ہو، جس کے فعل کو دیکھ کر انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے۔

شفیع نے حق شفعہ والی جائداد کو فروخت ہوتے دیکھا اور کچھ نہ کہا تو یہ خاموش رہنا بیان ہے، شفیع کے رضامند ہوجانے کا۔ اس کے بعد اگر وہ شفعہ کا دعویٰ کرے گا تو اس کا یہ دعویٰ نہ سنا جائے گا، کیونکہ طلب شفعہ سے سکوت کرنا اعراض پر دلالت کرتا ہے۔

کسی باکرہ عورت نے سنا کہ اس کے ولی نے اس کا نکاح پڑھادیا اوراس کو رد نہیں کیا تو اس سے اس کی رضامندی اور اجازت ثابت ہوگی، کیونکہ اس کو ایسے موقع پر اختیار ہے کہ انکار کردے، اس کا سکوت رضامندی کی دلیل ہے کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا گیا کنواری عورت کا اذن کس طرح ہے۔ آپ نے فرمایا کہ "اس کا اذن (اجازت) یہ ہے کہ وہ چپ رہے۔"

کسی مالک نے اپنے غلام کو بازار میں خرید وفروخت کرتے دیکھا اور خاموش رہا تو اس خاموشی سے اس کی اجازت ثابت ہوگی۔ یعنی وہ غلام ماذون ہے اور اس کے مالک نے اس کو خرید وفروخت کی اجازت دے دی ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ مالک کی خاموشی اس کی رضامندی پر محمول نہیں کی جاسکتی۔ کبھی یہ خاموشی نفرت اور ناراضگی کے سبب بھی ہوتی ہے۔ حنفیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر مالک کے سکوت کو رضامندی پر محمول نہ کیا جائے تو غلام اور اس سے معاملہ کرنے والے دھوکے میں پڑجائیں گے۔ دھوکا دین میں حرام ہے اس سے ضرر پہنچتا ہے، اس کو دفع کرنا ضروری ہے۔ اس لیے سکوت کو بیان کردیا گیا اور اس سے اس کو اجازت سمجھا گیا۔ ایسا بہت کم واقع ہوتا ہے کہ کوئی آدمی اپنے ماتحت پر خفگی کی وجہ سے اس کو اپنی منشا کے خلاف کام کرنے سے منع نہ کرے، بلکہ زیادہ تر اس کے خلاف ہوتا ہے۔ اس لیے امام ابوحنیفہؒ نے جانب رضا کو ترجیح دی۔

مدعا علیہ نے جب مجلس قضا میں قسم سے انکار کیا تو یہ قسم سے باز رہنا گویا مال دینے پر راضی ہوجانا ہے۔ بطور اقرار کے صاحبین کے نزدیک اور بطور خرچ کرنے اور دینے کے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ حاصل یہ کہ جہاں بیان کرنے کی ضرورت ہو وہاں خاموش ہوجانا بمنزلہ بیان کے ہے۔ اسی وجہ سے حنفی فقہا کہتے ہیں کہ اگر کسی عمل کے ہونے کے وقت مجتہدین یا اہل حل وعقد اس کا حکم دیں اور دوسرے خاموش رہیں تو اجماع منعقد ہوجاتا ہے اور ایسا اجماع سکوتی کہلاتا ہے۔ بعض فقہا نے اس کو رد کرنے کی تین دن کی مدت مقرر کی ہیں لیکن اکثر حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ غور وفکر کرنے کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں۔ امام شافعیؒ مطلق سکوت کو رضامندی نہیں

سمجھتے۔ ان کے نزدیک سکوت سے رضامندی ثابت کرنے کے لیے کوئی یقینی قرینہ چاہیے جو موافق پر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً اکثر مرتبہ حادثہ واقع ہوا ہو اور باقی مجتہدین اس سے سکوت کریں تو یہ سکوت البتہ موافقت کی دلیل ہوگا ورنہ کبھی تعظیم اور کبھی دباؤ۔ کبھی خوف و تقیہ کی وجہ سے اور کبھی تامل اور غور کرنے کی وجہ سے سکوت کیا جاتا ہے حالانکہ اس پر رضامندی نہیں ہوتی۔ یہی عیسیٰ بن ابان حنفی اور قاضی ابو بکر باقلانی کا مذہب ہے۔

۶۔ بیان عطف

بیان عطف سے مراد یہ ہے کہ کوئی چیز ناپ کر یا وزن کر کے بیچی جاتی ہو، جس کو مکیل اور موزون کہتے ہیں، اس کا کسی مجمل جملے پر عطف کریں تو یہ معطوف کیلی یا وزنی معطوف علیہ مجمل کا بیان ہوگا اور یہ بیان طول کلامی کے دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے۔ مگر خاص ان موقعوں پر جہاں سکوت متعارف ہے۔ ایسے موقعوں پر سکوت سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ بیان یہاں مراد ہے۔ اس لیے اس کے ذکر کرنے کی کوئی حاجت نہیں۔ مثلاً کسی نے کہا: لفلان علي مائة ودرهم (فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سو اور ایک درہم ہے) یا یہ کہا: لفلان علي مائة وقفيز حنطة (فلاں شخص کے میرے پاس ایک سو ایک قفیز گیہوں ہیں)۔ اس کلام اور اس عطف سے معلوم ہوگا کہ یہ تمام ایک ہی قسم ہیں۔ سب روپے ہیں، یا سب گیہوں کے قفیز ہیں۔ یہ امر معروف ہے کہ جب کسی عدد کی تمیز سے سکوت کیا جائے اور اس کے ساتھ دوسرے عدد کو تمیز کے ساتھ ذکر کیا جائے تو پہلے عدد سے بھی وہی تمیز مراد ہوتا ہے جو اس کے بعد والے عدد کا تمیز ہے۔ اور یہ بات انہی چیزوں میں دیکھی گئی ہے جو اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتے ہیں تو جب ان میں ایسی چیزیں وہی ہیں جو کیلی ہوں یا وزنی اور روپے پیسے بھی معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتے ہیں، اس لیے ان میں سے کسی چیز پر عطف کر کے معطوف علیہ سے تمیز کو حذف کر دیتے ہیں تو ذہن اس عطف کے سبب اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ معطوف میں محذوف وہی ہے جو معطوف علیہ میں تمیز واقع ہوا ہے۔ اس لیے سو اور ایک درہم کا مطلب سو روپے اور ایک روپیہ ہوگا۔ اس کو اختصار کے ساتھ ایک سو ایک روپیہ کہتے ہیں یا مثلاً کہا کہ میرے پاس سو اور تین کپڑے ہیں یا سو اور تین روپے ہیں یا سو اور تین غلام ہیں۔ ان سب میں بیان اس بات کا ہے کہ سو جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف کی جنس سے ہے۔ جیسے کوئی کہے أحد وعشرون درهما (ایک اور بیس (اکیس) درہم)۔

یہاں تین مسئلے ہیں: ایک یہ کہ عدد کا عطف معدود پر کیا جائے اور معدود ناپنے تولنے والی چیزیں ہوں۔ جیسے مائة ودرهم (سو اور ایک درہم)۔ درہم بھی ان چیزوں میں شمار ہوتا تھا جو وزن کر کے بیچی جاتی ہیں۔

دوسرے یہ کہ عدد کا ذکر معطوف میں بھی ہونا چاہیے۔ چاہے وہ چیز ناپنے اور تولنے والی ہو یا نہ ہو، جیسے مائة وثلاثة أعبد (سو اور تین غلام)۔ تیسرے یہ کہ عدد کا عطف ایسی چیز پر کیا جائے جو ناپ تول کر نہ بیچی جاتی ہو۔ مائة وثوب (سو اور کپڑا)۔ اور مائة وشاة (سو اور ایک بکری)۔ پہلے دونوں مسئلوں میں معطوف علیہ کا بیان ہوتا ہے لیکن تیسرے مسئلے میں ایسا نہیں ہوتا۔

امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ سب مثالوں میں خواہ، کیلی ووزنی ہوں یا نہ ہوں، معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہوگا۔ اس لیے ان کے نزدیک مائة وثوب اور مائة وشاة میں معطوف، معطوف علیہ کا بیان ہے، کیونکہ دونوں بمنزلہ شے واحد کے ہیں۔ اس کے علاوہ واو جمع کے لیے آتا ہے، جیسا کہ مائة ودرهم میں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ یہ کہتے ہیں کہ کپڑا اور بکری ان اشیا میں سے نہیں ہیں جو اکثر معاملات میں آدمی کے ذمے ثابت ہوتی ہیں، کپڑا اور بکری آدمی کے ذمے نہ قرض سے ثابت ہوتے ہیں اور نہ بیع سے۔ ہاں صرف بیع سلم میں ثابت ہوتے ہیں۔ جب کپڑا اور بکری آدمی کے ذمہ واجب نہیں ہوتے تو ان کی ضرورت بھی ثابت نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے ان کا عطف بیان کرنا قرینہ نہ ہوگا۔ لہٰذا ان مثالوں میں سو کا عدد مجمل رہے گا اور اقرار کرنے والے سے پوچھا جائے گا کہ سو سے کیا مراد ہے۔

امام شافعی کے نزدیک لفلان مائة ودرهم میں مائة مجمل ہے اور درہم اس کی تفسیر ہے، جیسے ابو حنیفہ کے نزدیک مائة وثوب میں مائة کی وضاحت کی ضرورت ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں قولوں میں اقرار کرنے والے سے پوچھا جائے گا کہ مائة سے اس کی کیا مراد ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ عطف تغایر دو علیحدہ علیحدہ فرد یا چیزیں چاہتا ہے اور تفسیر اتحاد کو چاہتی ہے۔ اس لیے درہم کا عطف مائة (سو) پر کرنے سے سو کی تفسیر نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا اس قول میں مائة سے مراد درہم نہیں ہوسکتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ معطوف کو معطوف علیہ کے عدد کی تفسیر نہیں قرار دیتے بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ معطوف علیہ کی تمیز سے اس وجہ سے سکوت کیا گیا ہے کہ معطوف اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس کی جنس سے ہے اور یہ امر تغایر کے منافی نہیں ہے اور یہ عرف ورواج پر منحصر ہے۔

۷۔ بیان تبدیل

بیان تبدیل نسخ کو کہتے ہیں، یعنی کسی حکم کو منسوخ کرنا۔ نسخ اس امر کو کہتے ہیں جو کسی حکم کی انتہائی مدت پر دلالت کرے یا اس طرح بھی تعریف کرتے ہیں کہ ایک زمانے کے بعد شرعی دلیل کا دوسری دلیل پر وارد ہونا اس طرح کہ دوسری دلیل کا جو حکم شرعی ہے اس کا مخالف حکم چاہتی ہو، چونکہ دلیل ناسخ ایک زمانے کے بعد یعنی تاخیر کے ساتھ وارد ہوتی ہے اس لیے نسخ تخصیص نہیں ہو سکتا۔ بہر حال نسخ سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز سے حکم کا تعلق ختم ہو جاتا ہے، حکم میں تغیر نہیں آتا۔

نسخ شارع کی طرف سے ہو سکتا ہے، بندوں کی جانب سے نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ بندے کی جانب سے تبدیلی ہے اور بندے سے جس وقت تصرف صادر ہوتا ہے تو شرعاً صحیح مانا جاتا ہے، اس لیے جو چیز شارع کی طرف سے صحیح مانی گئی ہو اس کا باطل کرنا ناجائز نہیں ہے، تو بندے کا تصرف بھی جو شرع نے ثابت اور صحیح قرار دیا ہے اس کو بندے کا منسوخ کرنا جائز نہ ہوگا۔ البتہ بیان تغییر سے جو بندے کے لفظ میں تغیر آ جاتا ہے تو یہ اس کے لفظ کا ابطال نہیں ہے، بلکہ لفظ کو اس کے موجب کے معنیٰ محتمل کی طرف پھیرنا ہے وہ بھی اس شرط کے ساتھ متصل ہو۔ یہی سبب ہے کہ کل کا کل سے استثنا کرنا باطل ہے، کیونکہ اس میں نسخ حکم ہے۔ جیسے کوئی شخص یوں کہے کہ اگر میں گھر میں جاؤں تو اسی روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام غلام۔ اکثر مالکیہ اور شافعیہ کی یہی رائے ہے کہ نصف کا اور نصف سے زیادہ کا استثنا درست ہے خواہ لفظ میں متحد ہوں یا دونوں کا مفہوم متحد ہو یا مفہوم میں مستثنیٰ اخص ہو مستثنیٰ منہ سے۔ حنابلہ کے نزدیک نصف اور نصف سے زیادہ کا استثنا صحیح نہیں، نصف سے کم کا صحیح ہے۔ قاضی ابو بکر باقلانی شافعیؒ کے نزدیک نصف اور نصف سے اکثر کا استثنا ایسی حالت میں صحیح نہیں جب مستثنیٰ منہ عدد ہو۔ حنفیہ کے نزدیک مستثنیٰ منہ عدد ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں اکثر کا استثنا صحیح ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے تمام افراد کو مستغرق ہو، اور دونوں لفظ اور معنیٰ یا فقط معنیٰ میں متحد ہوں تو وہ استثنا باطل ہے۔

اول کی مثال: اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام غلام۔ دوم کی مثال: اگر میں گھر میں جاؤں تو اس روز میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر میرے تمام مملوک۔

اقرار، طلاق اور عتاق (غلام آزاد کرنا) سے رجوع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ رجوع نسخ کے حکم میں ہے اور نسخ کرنا بندے کا کام نہیں۔

بعض الفاظ میں نسخ اور بیان تغییر کا اختلاف ہے بعض علما کے نزدیک وہ بیان تبدیل ہیں اور بعض کے نزدیک بیان تغییر۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص یوں کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ہزار روپے قرض کے

ہیں یا کسی چیز کی قیمت کے اور ساتھ کہہ دے کہ یہ کھوٹے ہیں، تو صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغییر ہے اس واسطے درست ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیان تبدیل ہے، اس لیے یہ درست نہیں، خواہ متصل ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ عقد معاوضہ تو یہ چاہتا ہے کہ روپے عیب سے پاک ہوں اور کھوٹا پن عیب ہے۔ اس لیے کھوٹے کا نام لینا اقرار سے رجوع قرار پائے گا۔[1]

شافعی فقہا کے نزدیک لفظ کی تقسیم

اس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ احناف واضح دلالت والے لفظ کی چار قسمیں کرتے ہیں جو کہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم ہیں۔ اسی طرح وہ غیر واضح دلالت والے لفظ کی بھی چار قسمیں کرتے ہیں۔ خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔ لیکن شافعی فقہا کے نزدیک یہ تقسیم نہیں ہے۔ وہ واضح اور غیر واضح دلالت والے لفظ کی کل تین قسمیں کرتے ہیں: مجمل، ظاہر، نص۔

اول۔ مجمل

شافعی فقہا کے نزدیک مجمل کی تعریف یہ ہے: هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذى لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال (مجمل وہ لفظ ہے جس کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنیٰ مراد لیا جاسکتا ہو اور جس کے معنیٰ نہ لغت کے اعتبار سے اور نہ عرف کے استعمال سے متعین ہوں)۔

مثالیں

۱۔ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ[2] (بیت اللہ کا طواف کرنا نماز ہے)۔ اس میں لفظ صلاۃ مجمل ہے۔ یعنی اس سے یہ مراد بھی ہو سکتا ہے کہ طواف کے لیے طہارت شرط ہے یعنی اس کا حکم نماز کی طرح ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ طواف میں بھی دعائیں ہیں جیسے نماز میں ہوتی ہیں۔ یہ بھی احتمال ہے کہ طواف کو شریعت میں صلاۃ کہتے ہیں، اگرچہ لغت میں اس کو صلاۃ نہیں کہتے۔ یہ لفظ ان معانی میں مجمل ہے اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

۱۔ أصول الشاشي مع اردو شرح، ص ۱۱۲-۱۰۰

۲۔ سنن نسائی، کتاب مناسك الحج، إباحة الكلام في الطواف

۲۔ جب رسول اللہ ﷺ کے پاس کھانے کی کوئی چیز نہیں ہوتی تھی تو آپ فرماتے تھے: فإنّي اذاً صائم* (اب میرا روزہ ہے)۔ یہاں صوم سے شرعی روزہ بھی مراد ہو سکتا ہے اور اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ روزے کی نیت دن میں بھی ہو سکتی ہے یا صوم کے لغوی معانی مراد ہوں یعنی میں کھانے سے رکا رہوں گا۔ ان دونوں معانی کا احتمال ہے اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔

۳۔ اگر مشترک کے معنیٰ میں سے کسی کو ترجیح نہ دی جا سکے اور نہ ایسا کوئی قرینہ ہو کہ اس کے سب معنیٰ مراد ہیں یا سارے معانی مراد ہونا ممکن ہوں ان تمام صورتوں میں مشترک کو مجمل سمجھا جائے گا۔ جیسے قرآن مجید کی آیت ہے: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرۃ۲: ۲۳۷] (مگر یہ کہ عورتیں معاف کر دیں یا وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے وہ رعایت کر دے)۔

یہاں لفظ بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ سے مراد خاوند بھی ہو سکتا ہے اور ولی بھی، اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لیے ہمارے پاس کوئی قرینہ یا دلیل نہیں ہے، اس لیے یہ مجمل ہے۔ یہ بات واضح رہے کہ شافعی فقہا مجمل پر بھی مشکل کا اطلاق کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک دونوں کے ایک ہی معنیٰ ہیں، لیکن احناف ان دونوں کے درمیان تمیز کرتے ہیں جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور ان کے نزدیک غیر واضح دلالت لفظ کی یہ علیحدہ علیحدہ قسمیں ہیں۔

مجمل کی اس تعریف کے پیش نظر اگر کسی لفظ کے حقیقی و مجازی معنیٰ میں دونوں کا احتمال ہو تو وہ لفظ مجمل نہیں ہو گا، کیونکہ حقیقت پر اس کو محمول کرنا راجح ہو گا۔ اصول یہ ہے کہ جہاں حقیقت و مجاز دونوں مجمل ہوں، وہاں حقیقت کو ترجیح دی جائے گی۔

مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس سے نہ علم (یقین) ثابت ہوتا ہے اور نہ ظن (گمان)، اس کے ایک معنیٰ کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لیے بیان کی ضرورت ہے۔ بیان کا مطلب یہ ہے کہ کسی دلیل شرعی کی بنیاد پر اس کا اشکال دور کر کے اس کے معنیٰ واضح و ظاہر کیے جائیں۔ اسی لیے شافعی فقہا کے نزدیک مجمل کو مشکل بھی کہتے ہیں۔ یہ بات واضح رہے کہ عام، مطلق اور مجاز کے لیے بھی بیان کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ان میں اور مجمل میں فرق یہ ہے کہ مجمل کی مراد جب تک کسی دلیل کے ذریعے معلوم نہ ہو جائے اس وقت تک اس پر عمل نہیں ہو سکتا۔ لیکن عام اور مطلق کے ظاہر پر عمل ہو سکتا ہے، یعنی عام میں کوئی تخصیص، اور مطلق میں کوئی قید نہیں سمجھی جائے گی۔

---

* صحیح مسلم، کتاب الصیام، باب جواز صوم النافلة بنية من النهار

جب تک اس کا بیان اور وضاحت موجود نہ ہو۔ اسی طرح لفظ خاص کو اس کی حقیقت پر محمول کیا جائے گا جب تک مجاز پر محمول کرنے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

شافعی فقہا مجمل کے بیان، عموم کی تخصیص اور مطلق کی تقیید کے لیے تواتر کی شرط نہیں لگاتے، بلکہ ان کے نزدیک یہ خبر واحد سے جائز ہے۔ لیکن حنفیہ کا ان سے اختلاف ہے۔ وہ خبر واحد اور قیاس سے عموم قرآن کی تخصیص نہیں کرتے۔ ایسے مجمل احکام جن میں عموم بلوی ہے، جیسے نماز کے اوقات، نماز کی کیفیت، رکعات کی تعداد، زکاۃ کی شرح اور زکاۃ جن چیزوں پر واجب ہوتی ہے ان سب کے بیان کے لیے قرآن مجید یا متواتر حدیث سے قطعی دلیل چاہیے۔ لیکن جن چیزوں میں عموم بلویٰ نہیں ہے، جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا، ان میں خبر واحد سے وضاحت (بیان) جائز ہے۔

دوم: ظاہر

شافعیہ کے نزدیک ظاہر سے مراد وہ لفظ ہے جس کے معنی ظن غالب سے سمجھ میں آجائیں لیکن وہ قطعی و یقینی نہ ہوں۔ ظن غالب کے اعتبار سے یہ معنیٰ ظاہر سمجھے جائیں گے۔ اس کی مثال عام ہے۔ ان کے نزدیک عموم پر اس کی دلالت ظنی ہے، نہ کہ قطعی۔ اس میں چونکہ خصوصیت کا احتمال ہے، اس لیے اس کی دلالت ظنی ہے۔ اس کے بر خلاف عام کی دلالت احناف کے نزدیک قطعی ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک محض خصوصیت کا احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ تخصیص کے لیے کوئی دلیل چاہیے۔ اسی طرح مطلق کی دلالت اطلاق پر شافعی فقہا کے نزدیک ظاہر ہے، یعنی اس کا راجح و غالب گمان ہے، کیونکہ اس میں تقیید کا مرجوح احتمال موجود ہے۔ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ جو معنی اس کے ظاہر ہوں ان پر عمل کرنا واجب ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ یہ تاویل کے قابل ہے لیکن اس کے لیے کوئی دلیل یا قرینہ چاہیے۔ احناف کے نزدیک ظاہر تخصیص و تاویل دونوں قبول کرتا ہے جیسے نص قبول کرتی ہے۔ یہ بات واضح رہے کہ شافعی فقہا کے نزدیک جو ظاہر ہے وہ حنفیہ کے نزدیک ظاہر و نص دونوں کو شامل ہے، یعنی شافعی فقہا کے نزدیک ظاہر و نص میں کوئی فرق نہیں۔

سوم۔ نص

شافعیہ کے نزدیک نص کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے:

اول: نص سے مراد وہ لفظ ہے جس کے معنی ظن غالب سے سمجھ میں آجائیں لیکن ان کے علاوہ دوسرے معنیٰ کا بھی مرجوح احتمال ہو۔ اس لحاظ سے یہ ظاہر کے مترادف ہے۔ یہ تعریف لغوی معنیٰ کے بھی موافق ہے کیونکہ لغت

میں نص ظاہر کرنے کو کہتے ہیں۔ عربی میں کہتے ہیں: نصت الظبیة رأسھا (ہرنی نے اپنا سر اونچا کیا)۔ دلہن جس تخت پر بیٹھتی ہے اس کو اسی مناسبت سے منصہ کہتے ہیں۔ ظاہر و نص میں کوئی فرق نہیں۔

دوم: دوسرے معنیٰ یہ ہیں کہ اس لفظ کے معنیٰ میں دوسرے معنیٰ کا احتمال نہ ہو۔ جیسے خمس (پانچ) یہ اپنے معنیٰ میں نص ہے یا جیسے فرس (گھوڑا) اس میں بکری یا کوئی دوسرا جانور ہونے کا کوئی احتمال نہیں۔ اب نص کی تعریف یہ ہے کہ نص وہ لفظ ہے جس کے معنیٰ قطعی طور پر سمجھ میں آ جائیں۔ اس میں اس کے علاوہ دوسرے معانی کا کوئی احتمال نہ ہو۔ ایک لفظ ایک معنیٰ کے لحاظ سے نص ہو سکتا ہے، دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے ظاہر ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک ہی معنیٰ میں ایک لفظ نص ظاہر اور مجمل نہیں ہو سکتا۔ شافعیہ کے نزدیک نص کے یہی معنی زیادہ مشہور ہیں۔

سوم: تیسری تعریف یہ ہے کہ نص ایسا لفظ ہے جس کے معنیٰ میں ایک کے علاوہ دوسرے معنیٰ کا ایسا احتمال موجود نہ ہو جو مقبول و مشہور ہو اور اس کی تائید کسی دلیل سے ہوتی ہو۔ اس قسم کے احتمال سے یہ لفظ نص ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ نص کی دوسری تعریف میں یہ شرط تھی کہ اس میں کسی دوسرے لفظ کا قطعی کوئی احتمال نہ ہو اور یہ تاویل و تخصیص دونوں قبول نہیں کرتی۔ لیکن اس تیسری تعریف میں ایسے مخصوص احتمال کی نفی ہے جس کی تائید دلیل سے ہوتی ہے، ہاں اس میں ایسے دوسرے معنیٰ کا احتمال ہو سکتا ہے جس کی تائید کسی دلیل سے نہ ہوتی ہو۔ اس معنیٰ کے لحاظ سے نص میں تاویل ہو سکتی ہے، لیکن احتمال بعید ہو گا۔

شافعیہ کے نزدیک نص کے دوسرے معنیٰ زیادہ مشہور ہیں۔ جب شافعی علمائے اصول نص کا لفظ مطلق استعمال کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد وہ لفظ ہوتا ہے جو اپنے معنیٰ قطعی طور پر بتائے اور دوسرے معنیٰ کا احتمال نہ ہو، یہ حنفیہ کے نزدیک مفسر اور محکم کے مقابلے میں ہے، کیونکہ یہ بھی تاویل قبول نہیں کرتے۔

اسی طرح شافعی فقہا لفظ صریح کو مجمل کے مقابلے میں استعمال کرتے ہیں، اس میں نص اور ظاہر دونوں شامل ہیں۔ اس لحاظ سے ان کے نزدیک لفظ کی دو قسمیں ہیں: صریح و غیر صریح۔ غیر صریح وہ لفظ ہے جس کے دو یا دو سے زیادہ معنیٰ ہوں اور ان کی تعیین کسی طرح نہ کی گئی ہو۔ صریح میں ظاہر اور نص دونوں داخل ہیں۔ اگر اس میں دوسرے معنیٰ کا احتمال مرجوح ہو تو اس کو ظاہر کہتے ہیں، اور احتمال نہ ہو تو اس کو نص کہتے ہیں۔

شافعی فقہا کے نزدیک دلالت کی قسمیں

شافعیہ کے نزدیک لفظ اپنے صیغے اور اپنی وضع سے حکم کو بتلاتا ہے یا ان کے علاوہ دوسرے طریقوں سے بھی حکم کو بتاتا ہے۔ اس لحاظ سے ان کے نزدیک دلالت کی سات قسمیں ہیں: دلالت صیغہ، اقتضا، اشارہ، ایما، مفہوم موافق، مفہوم مخالف، دلالت معقول۔

۱۔ دلالت صیغہ

کبھی لفظ اپنے صیغے اور اپنی وضع سے حکم کو بتلاتا ہے، اس میں حکم صرف صیغے سے سمجھا جاتا ہے۔ اکثر احکام میں ایسا ہی ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة۵: ۳۸] (چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)۔ یہ آیت اپنے الفاظ اور اپنے صیغے سے یہ بتلاتی ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹنا چاہیے۔ شافعیہ کے نزدیک لفظ کی دلالت صیغے کے ذریعے حنفیہ کے نزدیک عبارۃ النص کے مقابلے میں ہے۔

۲۔ لفظ کی دلالت صیغے اور وضع کے بغیر

شافعیہ کے نزدیک لفظ صیغے اور وضع کے علاوہ چھ طرح سے حکم کو بتلاتا ہے۔ وہ اپنے اقتضا، اپنے اشارہ، اپنے ایما، اپنے مفہوم خواہ موافق ہو یا مخالف اور اپنے معقول سے حکم بتلاتا ہے۔ ان کو دلالت اقتضا، اشارہ، فحویٰ، تنبیہ، مفہوم اور معقول کہتے ہیں۔ ان کی مختصر تشریح یہ ہے:

دلالت اقتضا

اس کی تفصیلات پہلے دلالۃ النص میں گزر چکی ہیں۔ یہاں شافعی نقطہ نظر سے ہم اس کو مختصر طور پر بیان کریں گے۔ دلالت اقتضا میں نہ لفظ دلالت کرتا ہے اور نہ یہ دلالت کسی مذکورہ یا بولی ہوئی چیز سے ہوتی ہے۔ بلکہ یہ دلالت لفظ کی ضرورت سے ہوتی ہے۔ اس کی تین صورتیں ہیں: اول یہ کہ اگر دلالت نہ ہو تو متکلم اپنے کلام میں سچا نہیں ہو سکتا۔ دوم یہ کہ اس کی دلالت کے بغیر جو بات کہی گئی ہے وہ شرعاً موجود نہیں ہو سکتی۔ سوم یہ کہ اس دلالت کے بغیر عقلاً اس کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔

پہلی صورت کی مثال

رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: لا صیام لمن لم یبیّتِ الصیامَ من اللیل (جو رات سے نیت نہ کرے اس کا روزہ نہیں ہوتا)۔ یہاں روزہ کی نفی ہے اور روزہ کی صورت کی نفی نہیں ہو سکتی۔ تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ

روزہ درست نہیں ہوگا یا کامل نہیں ہوگا۔ اس حدیث میں حکم مذکور نہیں ہے، لیکن کلام کو سچا کرنے کے لیے یہ مطلب لینا ہوگا۔ یہ حکم لفظ سے معلوم نہیں ہوا بلکہ کلام کا تقاضا یہی ہے۔ اسی طرح یہ حدیث: لاعمل إلا بنية (نیت کے بغیر کوئی عمل نہیں)، یعنی درست نہیں۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ میری امت سے غلطی و بھول کو اٹھا دیا گیا ہے۔ یعنی ان کا حکم اٹھا دیا گیا ہے یا ان کا گناہ اٹھایا گیا ہے۔

دوسری صورت کی مثال

کوئی شخص یہ کہے کہ میری طرف سے تیرا غلام آزاد ہے۔ اس کلام کا تقاضا یہ ہے کہ غلام اس کی ملکیت ہو، اگر ملکیت نہ ہو تو اس کی طرف سے کیسے آزاد ہو سکتا ہے۔ اگرچہ اس نے ملکیت کا لفظ نہیں بولا لیکن آزاد کرنے کے لیے شرط یہ ہے کہ غلام اس کی ملک ہو۔ یہ اس کے کلام کا تقاضا ہے۔

تیسری صورت کی مثال

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۳] (تم پر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں)۔ اس آیت میں لفظ نکاح کو محذوف ماننا ہوگا کیونکہ کلام کا تقاضا یہی ہے۔ کیونکہ مائیں ذات کی قسم سے تعلق رکھتی ہیں اور احکام کا تعلق ذات عین سے نہیں ہوتا، افعال سے ہوتا ہے۔ عرف کے استعمال سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہاں نکاح مراد ہے جس کو حرام کیا گیا ہے۔ اس کی مثالیں دلالۃ النص میں گزر چکی ہیں۔

یہ بات واضح رہے کہ احناف دلالت اقتضا کو دلالت لفظ کی ایک قسم سمجھتے ہیں، یعنی یہ دلالت منطوق ہے۔ لیکن شافعی فقہا اس دلالت کو دلالت غیر منطوق کی قسم سمجھتے ہیں۔ احناف کے نزدیک اس کلام میں کوئی ایسا لفظ مقدر ماننا پڑتا ہے جس سے یہ کلام صحیح ہو۔ لیکن شافعیہ کے نزدیک بغیر تقدیر کے کلام درست سمجھا جاتا ہے۔ یعنی کلام کی آزادی کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے یہ معنی سمجھے جائیں۔

دوم: دلالت اشارۃ النص

اس کی تفصیل بھی اشارۃ النص میں پہلے گزر چکی ہے۔ یہاں مختصر طور پر ہم بیان کریں گے۔ یہ دلالت لفظ سے نہیں لفظ کے اشارے سے ہوتی ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب یہ معنیٰ لفظ سے مقصود نہ ہوں۔ جیسے قرآن مجید کی آیت ہے: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف۴۶: ۱۵] (اس کو پیٹ میں رکھنے اور اس کو دودھ چھڑانے کی مدت تین مہینے ہے)۔ اس آیت کے ساتھ دوسری آیت کو ملائیں: ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ [لقمان۳۱: ۱۴] (دو سال میں اس کا دودھ چھوٹتا ہے)۔ اس میں اشارے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حمل کی

کم سے کم مدت چھ ماہ ہے۔ یہ بات لفظ کے صیغے سے معلوم نہیں ہوتی بلکہ لفظ کے اشارے سے معلوم ہوتی ہے۔ اس کو اشارۃ اللفظ بھی کہتے ہیں۔

سوم: ایما

دلالت ایما کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی نسبت کسی مناسب وصف کے ساتھ سمجھی جائے اور یہ وصف اس حکم کی علت ہو۔ جیسے قرآن مجید میں چور کا ہاتھ کاٹنے اور زانی کو سو کوڑے مارنے کا حکم ہے۔ یہ دونوں حکم تو لفظ کے صیغے یا آیت کے الفاظ سے معلوم ہوتے ہیں، یہ دلالت منطوق ہے لیکن ان دونوں آیتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سرقہ ہاتھ کاٹنے کی علت ہے اور زنا کوڑے مارنے کی علت ہے۔ حالانکہ یہ علت الفاظ میں مذکور نہیں۔ ایما کو اشارہ، لحن خطاب اور فحوی خطاب بھی کہتے ہیں۔

چہارم: مفہوم موافق

اس کی بحث تفصیل سے گزر چکی ہے۔ حنفیہ اس کو دلالۃ النص کہتے ہیں۔

پنجم: مفہوم مخالف

اس کی بحث بھی تفصیل سے پہلے گزر چکی ہے۔ احناف مفہوم مخالف کو نہیں مانتے۔ ان کے دلائل پہلے گزر چکے ہیں۔

ششم: دلالت معقول

دلالت معقول سے مراد یہ ہے کہ کوئی لفظ اپنے معنیٰ یعنی علت سے جو اس سے نکالی گئی ہو، کسی حکم پر دلالت کرے۔ اس میں مصلحت سے استدلال بھی داخل ہے، خواہ شریعت اس مصلحت کی نوع کی تائید کرتی ہو جس کو قیاس کہتے ہیں، یا جنس کی کرتی ہو جس کو مصلحت مرسلہ کہتے ہیں۔ استحسان اور سد ذرائع بھی اسی قبیل سے ہے۔ جیسے قرآن مجید کی آیت فاجتنبوہ سے شراب کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔ یہ حرمت آیت کے الفاظ بتلاتے ہیں۔ لیکن آیت سے جو علت سمجھ آتی ہے یعنی نشہ، اس سے نبیذ اور دوسری تمام اشیا کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔

یہ دلالت قیاس کے باب میں داخل ہے کیونکہ ہر قیاس ایسی مصلحت ہے جس کی نوع کی تائید شریعت کرتی ہے۔ نبیذ کی حرمت اور اس کے پینے والے کو سزا دینا انسانی عقل اور اس کے ہوش و حواس کی حفاظت کے لیے ہے اور انسانی عقل کی حفاظت کی تائید ایک معین نص سے ہوتی ہے، جو حرمت شراب کے بارے میں وارد ہوئی

ہے۔ یعنی شارع انسانی عقل کی حفاظت چاہتا ہے۔ نبیذ پینے کی ممانعت میں جو مصلحت ہے وہی شراب پینے کی ممانعت میں ہے جو اسی نوع سے تعلق رکھتی ہے۔یعنی ان دونوں کی ممانعت کا مقصد حفاظت عقل ہے۔

دلالت معقول اور دلالت موافقت کے درمیان فرق یہ ہے کہ دلالت موافقت میں علت محض الفاظ ہی سے معلوم ہو جاتی ہے۔ والدین کو اف نہ کہنا جس آیت میں بیان کیا گیا ہے، اس سے والدین کی تعظیم اور ان کو تکلیف نہ دینا محض آیت کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے۔ اس میں علت نکالنے کی ضرورت نہیں لیکن دلالت معقول کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ یہاں علت محض الفاظ سے معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس میں تلاش اور غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی لیے علمائے اصول نے علتیں معلوم کرنے کے خاص طریقے بتائے ہیں اور اس کو ثابت کرنے کے لیے خاص دلیلیں معین ہیں، ان کو جاننا ضروری ہے۔

کبھی دلالت معقول اور دلالت موافقت یا دلالت موافقت اور دلالت نص کے درمیان فرق کرنا مشکل ہوتا ہے۔ جیسے رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ کوئی قاضی غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔ یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ ہر ایسی حالت میں جس میں ذہن کو سکون نہ ہو، کوئی پریشانی و تشویش لاحق ہو، اس میں قاضی کو فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ اس میں سخت بھوک، پیاس، خوف ورنج وغیرہ داخل ہیں۔ یہ دلالت موافقت ہے۔ کیونکہ لفظ غضب یا غصہ سن کر آدمی یہ باتیں سمجھ سکتا ہے لیکن یہ دلالت معقول بھی ہو سکتی ہے کہ آدمی محض لفظ غصہ یا غضب سن کر اس کا مطلب نہ سمجھے، بلکہ اس میں اجتہاد کر کے اس حکم کی علت تلاش کرے۔ اگر تشویش علت ہے تو یہ معلوم کرے کہ یہ اس کے مناسب بھی ہے یا نہیں۔ یعنی ایسی حالت میں فیصلہ کرنے کی ممانعت ہے۔ پھر یہ سوچے کہ اس حکم میں مصلحت کیا ہے۔ مصلحت یہ ہے کہ فیصلہ کرتے وقت قاضی حق کو تلاش کرتا ہے، اور فریقین کے ساتھ عدل وانصاف کرنا چاہتا ہے، لیکن غصہ و تشویش ذہن کی حالت میں یہ نہیں ہو سکتا۔ *

* حسین حامد حسان، أصول الفقه، ص۵۰۴- ۵۰۹، ۵۲۰- ۵۳۸

حروف معانی

فقہی مسائل کا بڑا دارومدار حروف معانی پر ہے۔ اس لیے نحو کی طرح اصول فقہ میں بھی اس کی بہت اہمیت ہے اور ان میں اختلاف کے سبب فقہا کے درمیان کئی مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ حروف کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ حروف مبانی ۲۔ حروف معانی۔

۱۔ حروف مبانی سے مراد حروف تہجی ہیں۔ یعنی وہ حروف جن کا مقصد وضع کلمات ہے۔ ان حروف سے الفاظ بنائے جاتے ہیں۔

۲۔ حروف معانی سے مراد وہ حروف ہیں جو کسی معنیٰ و مطلب کے لیے مفید ہوں، لیکن ان کے معنیٰ مستقل نہیں ہوتے۔ یہ صرف ربط کے لیے مستعمل ہیں، یعنی خود ان سے کوئی جملہ نہیں بنتا مگر فعل کے معنیٰ کو اسم کے ساتھ یا اسم کو اسم کے ساتھ انہی الفاظ سے مربوط کیا جاتا ہے۔ اب ان حروف کی تفصیل سنیے:

واو (اور)

عربی میں یہ حرف مطلق جمع کے لیے آتا ہے۔ جمہور اہل سنت اور علمائے نحو کا یہی راجح مذہب ہے۔ بعض علما کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ترتیب کے لیے آتا ہے، اسی لیے وہ اعضائے وضو میں ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ آیتِ وضو میں اعضا کو دھونے کا جو حکم دیا گیا ہے ان کے درمیان واو ہے۔ یعنی ان کے نزدیک اسی ترتیب سے دھونا چاہیے جس ترتیب سے وہ آیت میں مذکور ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک واو ترتیب کے لیے نہیں آتا، یعنی تقدیم و تاخیر اس سے مقصود نہیں ہوتی اور نہ معیت مقصود ہوتی ہے۔ مثلاً جب یہ کہتے ہیں کہ میرے پاس زید و عَمرو آئے تو یہ فرق نہیں کرتے کہ کون آگے آیا اور کون پیچھے آیا اور اس سے نہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں ساتھ آئے۔ سیبویہ، صیرفی، سہیلی اور فارسی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ مگر بعض ماہرین لغت جیسے ثعلب، قطرب، ہشام، ابو جعفر دینوری اور ابو عمرو زید اس نقطۂ نظر سے اختلاف کرتے ہیں۔

فقہ سے چند مثالیں ملاحظہ ہوں: اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر تو زید اور عمرو (زید و عمرو) سے بات کرے گی تو تجھے طلاق پڑ جائے گی۔ اس نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے، یعنی ترتیب کے خلاف کیا تو اس صورت میں بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ واو میں ترتیب و مقارنت کے معنی ملحوظ نہیں ہوتے۔

امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھ پر طلاق ہے۔ (إن دخلت الدار وأنت طالق) تو اس جملے سے اسی وقت طلاق ہو جائے گی۔ اگر حرف واو ترتیب کے لیے ہوتا تو

گھر میں داخل ہونے کے بعد طلاق ہوتی اور یہ تعلیق یعنی مشروط ہوتی۔ مثال میں جو جملہ بولا گیا ہے وہ تنجیز کے لیے ہے۔ یعنی فی الحال طلاق دینا ہے۔

حرف واو کبھی حال کے معنی میں آتا ہے اور حال وذوالحال کے جمع کے لیے آتا ہے۔ چونکہ حال ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اس لیے یہ واو شرط کے معنیٰ دیتا ہے۔ مثلاً جنگ کے دوران کوئی مسلمانوں کا امیر قلعہ بند کفار سے یہ کہے کہ تم دروازہ کھول دو اس حال میں کہ تم کو امان ہے (افتحو الباب وأنتم آمنون) تو بغیر دورازہ کھولے امان نہ ہوگی۔

چونکہ واو کو حال کے معنی میں لینا مجاز ہے، اس لیے ضروری ہے کہ جو الفاظ کہے گئے ہیں ان کا حال بننے کا امکان ہو اور حال ہونے کے لیے کوئی قرینہ موجود ہو۔ اگر حال بننے کا امکان نہ ہو تو واو عطف کے معنی میں لیا جائے گا۔ ہم یہاں دونوں قسموں کی مثالیں دیتے ہیں۔ اگر کوئی مالک اپنے غلام سے کہے کہ مجھے ایک ہزار درہم ادا کر دے اور حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے (أد إلي الفاً وأنت حر) یہاں آزاد ہونا ادا کے وقت پایا جائے گا اور یہ ادائگی اس کی آزادی کے لیے قرینہ ہوگی۔ اس لیے کہ مالک اپنے غلام پر غلام رہتے ہوئے مال واجب نہیں کرتا، واو کو عطف کے معنی میں لینے میں یہی صورت پیش آئے گی، تو اس کلام سے غلام پر ابتداءً حالت غلامی میں ہزار کا ادا کرنا لازم کرے۔ اس لیے یہاں واو عطف کے لیے قرار دینا مشکل ہے، اس کو مجازاً حال کے معنی میں لیا جائے گا اور اس کی آزادی کو اس قدر رقم ادا کرنے کے ساتھ معلق یا مشروط کر دینا صحیح ہے۔ اس لیے واو یہاں حال کے معنی میں ہے اور آزادی ہزار درہم ادا کرنے پر موقوف ہے۔

کسی شخص نے مضاربت میں اپنے شریک (مضارب) سے کہا کہ یہ ایک ہزار درہم لے لے اور ان کو کپڑے کی تجارت میں لگا۔ اب اس کلام میں واو حال کے لیے نہیں ہوگا، بلکہ عطف کے لیے ہوگا۔ اس کے اس قول سے مضارب کپڑے ہی میں تجارت کرنے کا پابند نہ ہوگا بلکہ مضاربت عام ہوگی، جس کام میں چاہے اور فائدہ دیکھے روپیہ لگا دے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ کپڑے کی تجارت میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ مضارب نے جو مضاربت کے لیے روپے لیے ہیں وہ اس کا حال بن جائے کیونکہ کپڑے کی تجارت کا کام بعد میں ہے اور ہزار روپے کا لینا اس سے پہلے ہے۔ اس لیے دونوں ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہوسکتے جبکہ حال کو ذوالحال کے ساتھ جمع ہونا ضروری ہے، لہٰذا ابتدائے کلام اس سے مقید نہیں ہوگا۔ یہاں واو عطف کے لیے ہے، حال کے لیے نہیں۔

فا (پس)

یہ تعقیب مع الوصل کے لیے استعمال ہوتی ہے۔یہ ترتیب یعنی کسی چیز کے آگے اور کسی چیز کے پیچھے ہونے کو بتلاتی ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مہلت و وقفہ نہیں ہوتا۔ فا اس بات کو بتاتی ہے کہ معطوف بلحاظ ترتیب معطوف علیہ کی نسبت میں شریک ہے مگر اس میں مہلت اور تاخیر نہیں ہوتی۔ گویا عرف میں اس ترتیب کو تاخیر سمجھا جاتا ہے اور معطوف علیہ کے ثبوت کا حکم معطوف سے پہلے ہوتا ہے۔ یہ تقدم و تاخر وجود کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے اور ذکر لفظی کے اعتبار سے بھی۔ وجود کے اعتبار سے ذاتی ہوتا ہے یا زمانی۔

فا شرطیہ جملوں میں جزا پر داخل ہوتی ہے کیونکہ جزا شرط کے بعد آتی ہے۔ مثلاً اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ غلام ہزار روپے میں بیچا اور مشتری نے جواب دیا فھو حر (پس وہ آزاد ہے) تو اس کا یہ جواب قبولیت سمجھا جائے گا، کیونکہ بیع ایجاب و قبول سے لازم ہوتی ہے۔ بیع کے بعد آزادی ثابت ہو جائے گی اور مشتری کو ہزار روپے بائع کو دینے پڑیں گے۔ مشتری کی بات اس طرح سمجھی جائے گی: میں نے ہزار میں خریدنا قبول کیا، پھر میں نے اس کو آزاد کیا۔ آزادی اس وقت تک مرتب نہیں ہو سکتی جب تک بیع مکمل نہ ہو جو مشتری کے قبول پر منحصر ہے۔ اس کے برخلاف مشتری نے جواب میں یہ کہا (وھو حر) اور وہ آزاد ہے یا یہ کہا: (أو ھو حر) یعنی یا وہ آزاد ہے تو غلام آزاد نہیں گا کیونکہ اس سے قبول کرنا نہیں سمجھا جائے گا، یہ دونوں مشکوک ہیں اور ان کے کئی مفہوم نکل سکتے ہیں۔ اس لیے ان سے بیع رد ہو جائے گی۔

کسی شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں جائے پھر اس گھر میں جائے تو تجھے طلاق ہے۔ (إن دخلت ھذہ الدار فھذہ الدار، فأنت طالق)۔ اس میں یہ شرط ہے کہ بیوی پہلے اس گھر میں جائے جس میں جانے کے لیے اس نے کہا ہے، اس کے فوراً بعد بلا تاخیر دوسرے گھر میں جائے جس کی طرف اس نے اشارہ کیا ہے تو اس کو طلاق ہو جائے گی۔ لیکن اگر وہ عورت پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں جانے کے کافی عرصے بعد دوسرے گھر میں گئی تو طلاق واقع نہ ہو گی کیونکہ فا کی دونوں شرطیں پوری نہیں ہوئیں؛ ترتیب کے ساتھ دونوں گھروں میں جانا اور درمیان میں تاخیر و وقفہ نہ ہونا۔

کبھی فا بیان علت کے لیے بھی مستعمل ہوتی ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ فا علت پر داخل ہو یعنی یہ بتائے کہ فاء کے بعد کا لفظ اس سے پہلے لفظ کی علت ہے۔ مثلاً مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ ہزار درہم مجھ کو

ادا کرو پس تو آزاد ہے (فأنت حر) خواہ وہ کچھ ادا نہ کرے، یہ رقم ادا نہ کرنے کی صورت میں اس کے ذمے قرض رہے گی کیونکہ فا علت پر داخل ہوئی ہے اور علت معلول سے پہلے ہوتی ہے۔ آزادی علت ہے اور رقم کی ادائگی معلول ہے۔ اس لیے پہلے وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آزادی انسان کا ایک دائمی وصف ہے اور غلامی عارضی۔ بلحاظ بقا کے علت ادا کے بعد آئے گی لیکن وصف دائمی کا خیال کیا جائے تو یہ ابتدا کے مشابہ ہو گی۔ اس لیے اس پر فا کا داخل ہونا صحیح ہے۔ اس صورت میں اس کلام کے معنی یہ ہوں گے کہ مجھے ہزار درہم دے دے اس لیے کہ تُو آزاد ہے۔ آزادی کو ہزار درہم دینے کی علت آزادی کی شکر گزاری میں قرار دیا ہے۔ اس لیے آزادی ہزار درہم دینے پر موقوف نہیں ہے، کیونکہ اس کے تعلیق ہونے کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں۔ ہاں فا کو عطف کے معنی میں لیا جا سکتا تھا جو اس کے حقیقی معنیٰ ہیں، لیکن ان معنیٰ میں لینا مشکل ہے کیونکہ آزادی کا عطف غلام سے ہزار درہم کے مطالبے پر ناجائز ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فا حکم پر داخل ہو۔ مثلاً کوئی شوہر کسی اجنبی شخص سے یوں کہے کہ میری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے پس تو اس کو طلاق دے دے۔ اگر وہ اجنبی اس عورت کو اس مجلس میں طلاق دے گا تو ایک بائن طلاق پڑے گی کیونکہ یہ طلاق کنایہ ہے۔ شوہر کے کلام کے دو حصے ہیں، ایک تو یہ کہ أمر امرأتي بيدك (میری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اور دوسرا فطلقها (پس تو اس کو طلاق دے دے)۔ ان دونوں سے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ اس نے جو پہلی بات کہی ہے اس سے جداگانہ طلاق دینے کا اختیار دیا ہے اور دوسری بات سے جداگانہ اختیار دیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تو میری عورت کو طلاق دے دے اس وجہ سے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ ان دونوں جملوں میں پہلا جملہ علت ہے اور دوسرا حکم۔

اسی قاعدے کی بنا پر فا علت کے لیے ہوتی ہے حنفی فقہا کہتے ہیں کہ جب شادی شدہ کنیز آزاد ہو جائے تو اس کو اپنے خاوند کے ساتھ رہنے یا علیحدگی کا اختیار ہو جاتا ہے۔ خواہ اس کا خاوند غلام ہو یا آزاد۔ یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ امام شافعی، مالک اور احمد کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس لونڈی کا خاوند آزاد ہے تو اس کو اختیار نہ ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں اختیار ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بریرہ نامی کنیز کو جب حضرت عائشہؓ نے آزاد کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا: ملّكتِ بضعَتك فاختاري (تو اپنی شرم گاہ کی مالک ہوئی اب تجھے اختیار ہے)۔ یعنی چاہے خاوند کے ساتھ رہ یا علیحدہ ہو جا۔ چنانچہ حنفیہ کے نزدیک اس کو اپنی شرم گاہ کی مالک یعنی آزاد ہونے کے سبب اختیار دیا تھا، کیونکہ اب وہ آزاد ہو چکی تھی۔ اس کو اختیار دینے کا سبب یہ نہ تھا کہ اس کا خاوند

غلام تھا، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔ اس کے خاوند کے بارے میں دونوں روایات ہیں: بعض روایات کے مطابق وہ آزاد تھا، بعض میں یہ ہے کہ وہ غلام تھا۔ حنفیہ نے ان روایات کو اختیار کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آزاد تھا۔ تاہم حنفیہ نے اس کے اختیار کی جو علت بتائی ہے اس صورت میں اس کے خاوند کے آزاد یا غلام ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اسی اصول کی بنا پر حنفیہ طلاق کے مسئلے میں عورتوں کا اعتبار کرتے ہیں اور شافعیہ مردوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر باندی غلام کے نکاح میں ہے تو آزاد ہونے کے بعد اس کو بالاتفاق اپنے خاوند سے علیحدہ ہونے کا اختیار ہوگا تاکہ وہ اپنی اس عار کو دور کر سکے کہ ایک آزاد عورت ایک غلام کی بیوی ہے۔ اگر کوئی باندی آزاد کے نکاح میں ہے تو مرد کو حنفیہ کے نزدیک دو طلاق کا حق ہوگا کیونکہ وہ طلاق میں عورتوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر عورت آزاد ہے اور اس کا خاوند غلام ہے یا آزاد ہے تو حنفیہ کے نزدیک خاوند کو تین طلاق کا حق ہوگا، اور شافعیہ کے نزدیک خاوند کے غلام ہونے کی صورت میں اس کو دو طلاق کا حق ہوگا۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ شادی شدہ باندی کی شرم گاہ خاوند کی ملک ہے یعنی وہ اس سے استمتاع کا حق رکھتا ہے۔ باندی کے آزاد ہونے کے بعد بھی اس کا یہ حق استمتاع زائل نہیں ہوتا، بلکہ بڑھ جاتا ہے، اس لیے باندی کا اس کے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کے لیے اختیار کا سبب بن جاتا ہے۔ تاکہ عورت نقصان میں نہ رہے۔ اگر ایک طرف باندی کے آزاد ہونے کے سبب خاوند کا حق عورت پر بڑھ گیا تو دوسری طرف باندی کو بھی اس سے علیحدگی کا اختیار حاصل ہوگیا اور یہی وجہ اس کو اختیار ملنے کی ہے۔ اس لیے طلاق کا اعتبار عورتوں کے آزاد ہونے یا باندی ہونے کے اعتبار سے ہوگا۔ تین طلاقوں کا حکم بیوی کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا۔ اس صورت میں ایک عورت کو علیحدگی کا حق دیا گیا ہے، اگر وہ اپنے خاوند کے ساتھ رہنا پسند کرتی ہے تو اس پر آزاد ہونے کے سلسلے میں خاوند کی ملکیت و حق استمتاع میں اضافہ کی وجہ سے عورت کو دو طلاق سے بڑھا کر تین کا حق دیا گیا ہے۔ جب شوہر کے حق استمتاع میں اضافہ بیوی کے آزاد ہونے کے سبب مانا گیا ہے تو اس ملک کو زائل کرنے والی چیز یعنی طلاق میں بھی اضافہ کرنا ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کے آزاد یا غلام ہونے کا اعتبار ہے اس مذکورہ صورت میں نہ کوئی سبب فسخ نکاح کا پایا جاتا ہے، نہ عار اور نہ زیادتی ملک طلاق۔ اس لیے آخر مرد کا اعتبار کیسے کیا جاسکتا ہے؟

ثم (پھر)

اس سے بھی دو لفظوں کو ملایا جاتا ہے اور اس میں ترتیب و تاخیر کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ یہ معطوف و معطوف علیہ کے درمیان واقع ہوتا ہے، لیکن تاخیر کے مفہوم میں امام ابو حنیفہؒ و صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اس حرف سے تکلم (بولنے) میں تاخیر ملحوظ ہوتی ہے، گویا متکلم نے سکوت کرکے از سر نو کلام شروع کیا ہے۔

مثلاً شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ أنت طالق تجھے طلاق ہے، ثم طالق پھر تجھے طلاق ہے، پھر خاموش ہو گیا۔ اس عبارت میں تکلم یعنی بولنے میں تاخیر کا یہ مطلب ہو گا کہ اس نے اول یہ کہا کہ تجھے طلاق ہے، پھر اس کے نزدیک اس حرف سے صرف حکم میں تاخیر سمجھی جاتی ہے، بولنے میں اتصال ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ثم مطلق تاخیر کے لیے ہی وضع کیا گیا ہے اور مطلق سے فرد کامل سمجھا جاتا ہے اور کامل تاخیر یہ ہے کہ تاخیر تکلم (بولنے) اور حکم دونوں میں ہو۔ اگر صرف حکم میں تاخیر ہو گی تو بعض صورتوں میں تاخیر ہو گی بعض میں نہیں۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ دونوں میں تاخیر مانی جائے۔ صاحبین کہتے ہیں کہ ثم سے پہلے (ماقبل) جو لفظ ہے وہ اس کے بعد (مابعد) لفظ سے ملا ہوتا ہے۔ ثم چونکہ حرف عطف ہے اور معطوف علیہ و معطوف دونوں ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں، ان میں علیحدگی جائز نہیں۔ اس لیے تاخیر صرف حکم میں ثابت ہو گی۔

اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق طلاق معلق (مشروط) میں اس اختلاف کا نتیجہ (ثمرہ) یوں ظاہر ہوتا ہے۔ کسی شخص نے اپنی ایسی بیوی سے جس کے ساتھ اس نے اب تک صحبت نہیں کی ہے، صرف نکاح کیا ہے، یہ کہا کہ اگر تو فلاں مکان میں جائے تو تجھے طلاق ہے، پھر طلاق ہے، پھر طلاق ہے (إن دخلت الدار، فأنت طالق، ثم طالق، ثم طالق) اس سے جو طلاق شرط کے ساتھ ملی ہوئی ہے وہ اس کے مکان میں داخل ہونے کے بعد پڑے گی۔ اگر وہ مکان میں داخل نہ ہوئی، تب بھی دوسری طلاق اس پر فوراً واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی، کیونکہ وہ پہلی طلاق کو جو شرط کے ساتھ معلق ہے کہہ کر خاموش ہو گیا اور پھر دوسری بار کہا کہ طلاق ہے تو یہ دوسری اس پر فوراً اس لیے پڑ جائے گی کہ ابھی طلاق کا محل باقی ہے۔ اس لیے کہ پہلی طلاق شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے نہیں پڑی تھی۔ تیسری اس لیے لغو ہو جائے گی کہ غیر مدخولہ عورت کا یہ حکم ہے کہ اگر خاوند اس کو علیحدہ علیحدہ طلاق دے تو پہلی طلاق میں عدت کے بغیر وہ نکاح سے نکل جاتی ہے۔ صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں شرط

کے ساتھ معلّق ہوں گی کیونکہ جب عبارت میں فصل نہ ہو تو شرط ہر ایک کے ساتھ متصل ہو گی۔ اس لیے تینوں طلاقیں معلّق سمجھی جائیں گی، پھر اس کے مکان میں داخل ہونے پر ترتیب ظاہر ہو گی۔ لیکن واقع ایک ہی طلاق ہو گی، اس لیے کہ غیر مدخول بہا پر ایک طلاق واقع ہونے کے بعد محل باقی نہیں رہتا۔

اگر خاوند نے شرط کو مؤخر کیا اور کہا کہ تجھے طلاق ہے، پھر طلاق ہے اگر تو مکان میں جائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فوراً پہلی طلاق پڑ جائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی، کیونکہ تاخیر تکلم میں مانی گئی ہے۔ جب اس نے پہلی طلاق کا لفظ کہہ کر خاموشی اختیار کی تو پہلی طلاق پڑ گئی۔ اس لیے کہ اس کا تعلق شرط کے ساتھ نہیں ہے اور غیر مدخولہ ہونے کے سبب پہلی طلاق کے بعد وہ طلاق کا محل نہیں رہتی۔ صاحبین کے نزدیک اس کے مکان میں داخل ہونے کے بعد ایک طلاق واقع ہو گی باقی لغو ہو جائیں گی، کیونکہ ان کے نزدیک شرط خواہ مقدم ہو یا مؤخر دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں معلّق ہوتی ہیں۔ جب عبارت میں فصل نہ ہوا تو شرط ہر ایک کے ساتھ متعلق ہو گی۔ اگر وہ مکان میں داخل ہو گی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی، باقی دو اس لیے لغو ہو جائیں گی کہ اب وہ ان کا محل نہیں رہی۔

اگر وہ خاوند اپنی بیوی کے ساتھ صحبت کر چکا ہو، اور شرط کو مقدم کر کے یہ کہے کہ اگر تو اس مکان میں داخل ہو جائے تو تجھے طلاق ہے، پھر طلاق ہے، پھر طلاق ہے (فأنت طالق، ثم طالق، ثم طالق) تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق مکان میں داخل ہونے پر واقع ہو گی اور دو اسی وقت واقع ہو جائیں گی۔ اگر شرط کو مؤخر کیا کہ تجھے طلاق ہے، پھر طلاق ہے، پھر طلاق ہے اگر تو اس مکان میں داخل ہوئی، (أنت طالق ثم طالق، ثم طالق، إن دخلت الدار) تو بھی یہی صورت ہو گی، یعنی دو طلاقیں فوراً واقع ہو جائیں گی اور ایک طلاق مکان میں داخل ہونے پر معلّق رہے گی۔ صاحبین کے نزدیک شرط خواہ مقدم کریں یا مؤخر دونوں صورتوں میں تینوں طلاقیں شرط کے پائے جانے پر موقوف ہوں گی، جب وہ مکان میں داخل ہو گی تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

بل (بلکہ)

یہ غلط بات کے تدارک اور تصحیح کے واسطے آتا ہے۔ دوسرے کلام کو پہلے کلام کی جگہ رکھتے ہیں اور یہ کبھی پہلے کلام کے باطل کرنے اور دوسرے کلام کو ثابت کرنے کے لیے آتا ہے۔ جیسے اس آیت میں ہے: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ [الانبیاء ۲۱: ۲۶] (کافر کہتے ہیں کہ اللہ نے اپنے لیے اولاد بنائی ہے۔ (فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں) وہ تو اولاد اور شریک سے پاک ہے بلکہ یہ فرشتے اس کے بندے ہیں جس نے ان کو عزت والا بنایا ہے)۔ اس آیت میں بل کے مابعد نے ماقبل کی تصحیح کی۔

کبھی بل کے ذریعے پہلے کلام سے اعراض اور دوسرے کلام کی طرف انتقال مقصود ہوتا ہے، جیسے اس آیت میں ہے: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى- بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [الأعلیٰ ۸۷: ۱۵- ۱۶] (اس نے اپنے رب کا نام لیا، پھر نماز ادا کی بلکہ تم دنیا کی زندگی کو ترجیح دیتے ہو)۔ اس میں پہلے کلام سے اعراض اور دوسرے کلام کی طرف انتقال ہے۔

اب فقہی احکام میں اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے جس کے ساتھ اس نے اب تک صحبت نہیں کی یہ کہا کہ تجھے ایک طلاق ہے، نہیں بلکہ دو طلاقیں ہیں تو اس کلام سے ایک طلاق واقع ہو گی۔ اس جملہ میں اس نے لابل اثنتین کہہ کر اول کلام سے رجوع کیا اور لفظ واحدة کی جگہ اثنتین رکھ دیا، لیکن اس میں رجوع صحیح نہیں ہو گا۔ جب اس نے لفظ واحدة کہا تو اس کو طلاق پڑ گئی، چونکہ وہ غیر مدخول بہا ہے اس لیے اب طلاق کا محل ہی باقی نہ رہا۔ اس لیے اس کے اس قول کہ "نہیں بلکہ دو طلاقیں" کا کچھ اثر نہ ہو گا۔ اگر وہ عورت مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

اگرچہ قیاس کی رو سے بل وہاں بولا جاتا ہے جہاں غیر مقصود بات منہ سے نکل جائے پھر اس سے اعراض کر کے وہ بات کہی جائے جو مقصود ہو، مگر یہ بات وہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی چیز کی خبر دی جائے، کیونکہ خبر میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے جبکہ انشا میں ایسا ناممکن ہے۔ کیونکہ کہنے والا کچھ خواہش رکھتا ہے یا کوئی چیز طلب کرتا ہے اور خواہش و طلب میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا اور طلاق کا واقع کرنا انشا ہے اس لیے اس میں اعراض و تدارک صحیح نہیں ہو گا۔ چنانچہ پچھلی اور پہلی دونوں طلاقوں پر عمل کیا جائے گا۔ اس صورت میں تین طلاقیں ہوں گی۔

لیکن اقرار کا مسئلہ طلاق کے برعکس ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار درہم بلکہ دو ہزار درہم ہیں تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دو ہزار درہم لازم ہوں گے۔ لیکن امام زُفر اس کو طلاق پر قیاس کر کے یہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اس پر تین ہزار درہم لازم ہوں گے، مگر یہ درست نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بل (بلکہ) حقیقت میں غلطی کے تدارک لیے ہے، یعنی یہ دوسرے کلام کو پہلے کلام کی جگہ ثابت کرتا ہے۔ مگر یہاں پہلے کلام کا ابطال نہیں ہوا۔ اس لیے اس مثال میں دوسرے کلام کو درست مانا جائے گا اور پہلا کلام بھی باقی رہے گا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ تجھے ایک طلاق ہے۔ نہیں بلکہ تجھے دو طلاقیں ہیں، یہ انشا ہے لیکن اقرار خبر ہے۔ خبر میں غلطی ہو جاتی ہے لیکن انشا میں

غلطی نہیں ہوتی۔ لہٰذا خبر میں غلطی کا تدارک کر کے لفظ کو صحیح بنالینا ممکن ہے اور انشا میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ خبر کا مقصد یہ ہے کہ ایک حق لازم کو ظاہر کرے، نہ کہ اس کو بالفعل وجود میں لائے جیسے انشا میں ہوتا ہے۔ اس لیے اقرار میں اضراب یعنی پہلی بات سے پھر جانے اور غلطی کے تدارک کا امکان ہے۔ لہٰذا اصل پر عمل کیا جائے گا اور اس سے اعراض ثابت ہو جائے گا اور دو ہزار درہم مُقِر پر لازم ہوں گے۔ گویا اقرار کرنے والے نے پہلے یوں کہا تھا کہ مجھ پر اس کے ایک ہزار درہم ہیں اور کچھ نہیں، پھر اپنی غلط بیانی کا تدارک کیا اور تنہا ہزار کے اقرار سے پھر کر (اعراض کر کے) کہا کہ اس ہزار کے ساتھ ایک ہزار اور بھی ہیں۔ اس کے برعکس طلاق چونکہ انشا ہے، وہاں تدارک کا احتمال نہیں۔ اس وجہ سے حرف بل (بلکہ) کے پہلے اور بعد دونوں پر عمل کیا گیا۔ اگر کسی شخص نے بطریق خبر (إخبار) طلاق دی اور یہ کہا کہ میں نے کل تجھ کو طلاق دی تھی، نہیں بلکہ دو طلاقیں دی تھیں تو اس صورت میں صرف دو طلاقیں واقع ہوں گی، تین نہیں، کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ غلطی کی تلافی اور تدارک خبر دینے (اخبار) میں ممکن ہے، انشا میں ممکن نہیں۔

لکن (لیکن)

یہ نفی کے بعد استدراک کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ لکن (لیکن) استدراک کے لیے بغیر نفی مستعمل نہیں ہوتا، خواہ اس سے پہلے نفی ہو یا اس کے بعد۔ لکن (لیکن) کی اصلی غرض اس کا مابعد ثابت کرنا ہے اور ماقبل کی نفی اپنی دلیل سے خود ثابت ہوتی ہے۔ اگر مفرد کا عطف مفرد پر ہو تو لکن (لیکن) سے پہلے لفظ کا منفی ہونا ضروری ہے یہاں لکن اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو چیز معطوف علیہ کے لیے منفی ہے وہ معطوف کے لیے ثابت ہے، معطوف علیہ سے حکم کی نفی اپنی حالت پر باقی ہے۔ اگر جملے کا عطف جملے پر ہو تو دونوں جملوں میں سے ایک موہومہ ہے اور دوسرا دافعہ۔ یعنی ایک جملہ وہم (غلطی کا خیال) پیدا کرتا ہے دوسرا اس کو دفع کرتا ہے۔ ان میں سے ایک کا منفی اور دوسرے کا مثبت ہونا ضروری ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ پہلا ہی جملہ منفی ہو۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کے درمیان لفظوں میں ہی تغایر ہو بلکہ مفہوم و معنیٰ میں بھی تغایر کافی ہے۔ کیونکہ غلطی کا خیال پیدا کرنا (وہم) اور اس کو دفع کرنا مفہوم پر مبنی ہے نہ کہ الفاظ پر۔ ہو سکتا ہے کہ لفظوں کے اعتبار سے دونوں مثبت ہوں اور معنی کے اعتبار سے ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی۔ دونوں کے مفہوم میں حقیقی تضاد ضروری نہیں، بلکہ فی الجملہ منافات کافی ہے۔

جملے میں لکن (لیکن) عطف کے معنٰی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور استیناف (ابتدا) کے معنٰی میں بھی۔
عطف کے معنٰی میں استعمال ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ کلام ایک دوسرے سے متصل و مربوط ہو۔ یعنی کلام کے اجزا ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں، اس سے لکن کو ماقبل سے ملا کر کہنا چاہیے، بیچ میں ٹھہرنا نہ چاہیے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ لکن کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جو چیز ثابت کی جائے بعینہ اس کی نفی نہ کی جائے، بلکہ نفی ایک چیز کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری چیز کی طرف۔ جب کلام کے اجزا ایک دوسرے سے متصل ہوں گے تو نفی اس اثبات سے متعلق ہوگی جو اس کے بعد ہے۔ اگر کلام میں اتصال اور ارتباط نہیں ہوگا تو پھر لکن نہ تو عطف کے لیے ہوگا اور نہ ہی استدراک کے لیے بلکہ یہ استیناف یعنی ابتدا کے لیے ہوگا، اور اس کا مابعد علیحدہ مستقل جملہ بن جائے گا، جو ماقبل پر معطوف نہ ہوگا۔

استدراک متصل کی مثال ملاحظہ ہو؛ یہ مثال امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کی ہے: کسی شخص نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم قرض کے طور پر ہیں۔ یہ سن کر اس شخص نے جواب دیا: نہیں، لیکن تو نے مجھ سے چھین لیے ہیں (غصب کیے ہیں) تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے کیونکہ لکن (لیکن) اس نے ملا کر کہا ہے۔ اس لیے اس کا یہ قول صحیح ہوگا اور اس فلاں شخص کا جو مُقِرلہ ہے نہیں کہہ دینا اقرار کا رد نہ ہوگا، بلکہ اس سبب کا انکار ہوگا جو اقرار کرنے والے نے بیان کیا ہے اور وہ قرض ہے۔ اور پھر کلمہ استدراک کے بعد جو کچھ کہا ہے وہ دوسرے سبب یعنی غصب کا بیان ہے۔ اس لیے نفی و اثبات علیحدہ علیحدہ سبب پر وارد ہوئے ہیں نہ کہ نفس مال یعنی درہموں پر۔ اگر اس قول میں استدراک یہاں صحیح نہ ہوتا تو اس کے نہیں کہہ دینے سے مال اس کے ذمے لازم نہ ہوتا۔ استدراک یہاں بیان تفسیر کے لیے ہے، اس لیے اس کو ملا کر کہنا ضروری ہے۔ اگر کلام منفصل ہو، یعنی ان دونوں کے درمیان وقفہ ہو تو یہ استدراک درست نہیں۔ یعنی پہلی بات کہہ کر کوئی شخص ٹھہر جائے پھر دوسری بات کہے۔

اسی طرح اگر کسی شخص کے قبضے میں کوئی غلام ہو اور وہ یہ کہے کہ یہ غلام فلاں شخص کا ہے لیکن وہ شخص یعنی مقرلہ فوراً کہے کہ میرے پاس تو کبھی غلام نہ تھا، لیکن یہ تو فلاں شخص کا ہے تو اگر اس نے یہ بات متصل کہی ہے تو غلام دوسرے مقرلہ کا ہوگا کیونکہ نفی کا تعلق اثبات سے ہوگا کہ اس نے اپنی ملک کی نفی کر دی اور دوسرے کے واسطے ثابت کر دیا۔ اس لیے غلام ابتداءً تو پہلے مقرلہ کا ہوگا، لیکن اس کے استدراک کرنے سے دوسرے کا ہوگا۔ اس تحول (یعنی منتقل کرنے) کو رد کے ساتھ متصل کہنا چاہیے یعنی میرے پاس تو غلام کبھی بھی نہ تھا لیکن یہ تو فلاں کا ہے۔ کیونکہ آخر کلام اول کلام میں تغیر پیدا کر رہا ہے اس لیے اس کو ساتھ ہی کہے گا تو صحیح ہوگا اور اگر جدا کہے گا تو صحیح نہ

ہو گا، بلکہ غلام اس شخص کا ہو گا جس کے حق میں پہلے اقرار کیا تھا، کیونکہ اول کلام آخر پر موقوف ہے اور کلام اس چیز پر موقوف نہیں ہو سکتا جو اس سے منفصل ہو۔ اس لیے مقولہ اول کا قول مقر کے قول کا رد نہیں مانا جائے گا۔

اب لکن (لیکن) کے استیناف (ابتدا) کے معنی میں استعمال کی مثال ملاحظہ ہو۔ اگر کسی لونڈی نے اپنے مالک کی اجازت کے بغیر سو درہم کے عوض نکاح کر لیا۔ اس پر مالک نے کہا کہ میں اس رقم پر اجازت نہیں دیتا، لیکن ڈیڑھ سو درہم مہر کے بدلے میں اجازت دیتا ہوں تو اس لونڈی کا عقد نکاح باطل ہو جائے گا، کیونکہ معنیٰ کے لحاظ سے یہ کلام متصل نہیں، یعنی اجازت کی نفی اور اجازت کا اثبات ایک جگہ نہیں پایا جاتا۔ اس لیے مالک کا یہ قول کہ "لیکن میں اجازت دیتا ہوں"، انکار عقد کے بعد اثبات ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو کہ اس کلام میں نفی واثبات دونوں ایک چیز یعنی نکاح سے متعلق ہیں، اس لیے کہ مالک کے اول انکار کرنے سے اصل نکاح ختم ہو گیا ہے، پھر اس نے دوسری مقدار کے ساتھ اس نکاح کی ابتدا کی ہے جس کو پہلے فسخ کر چکا ہے تو لیکن کے لفظ سے ڈیڑھ سو درہم کے عوض مہر پر دوبارہ نکاح کرنے کی اجازت معلوم ہوتی ہے، لیکن پہلا نکاح باقی نہیں رہتا۔ اس لیے لیکن اس کلام میں استدراک کرنے کے لیے صحیح نہ ہو گا، بلکہ ابتدا کے لیے قرار پائے گا۔ اگر لکن کو یہاں استدراک کے لیے سمجھا جائے تو نفی واثبات کا تعلق ایک ہی کلام یعنی نکاح کے ساتھ لازم آتا ہے اور کلام کی ابتدا اس کی انتہا سے متناقض ہو جاتی ہے کیونکہ مہر کے بدلنے سے نکاح میں مغایرت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اصل نکاح ہی ہے مہر تو اس کا تابع ہے۔ اس لیے نکاح مہر کے ذکر کے بغیر درست ہے۔ اگر لکن (لیکن) ابتدا کے لیے ہو گا تو کلام درست ہو جائے گا، کیونکہ اس صورت میں جس نکاح کی نفی ہوتی ہے وہ وہ ہے جو مالک کی اجازت سے پہلے ہو چکا تھا، اور جس کا اثبات ہوتا ہے وہ وہ ہے جو مالک کی اجازت کے بعد منعقد ہو گا۔

اس طرح اگر مالک یوں کہے کہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن اس شرط پر اجازت دیتا ہوں کہ تو سو پر پچاس درہم اور بڑھا دے تو اس سے بھی نکاح فسخ ہو جائے گا، کیونکہ یہاں بیان کا احتمال نہیں ہے۔ بلکہ اس کلام کے درست ہونے کے لیے اتصال شرط ہے اور یہاں اتصال نہیں ہے، احتمال لفظوں کے اتصال میں ہے، یعنی بات اس نے ملا کر ضرور کہی ہے، لیکن معنی میں اتصال نہیں۔ جس بات کو پہلے وہ رد کر چکا ہے اب اس کا اثبات کر رہا ہے، اس لیے لکن (لیکن) یہاں بھی استدراک کے لیے نہیں استیناف یعنی ابتدا کے لیے ہو گا۔

أو (یا)

یہ دو چیزوں یا افراد میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے، یعنی یہ تردید (دو میں سے ایک) کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس میں معطوف و معطوف علیہ میں سے کسی ایک کے ساتھ حکم کا تعلق بطور ابہام کے مراد ہوتا ہے، دونوں مراد نہیں ہوتے۔ اگر کسی شخص نے اپنے دو غلاموں سے یہ کہا کہ یہ آزاد ہے یا یہ تو اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں میں سے ایک آزاد ہے، اس کے بعد اس کو بیان یعنی وضاحت کا اختیار ہوگا۔ یہ کلام بظاہر انشا ہے، اس لیے کہ اس سے ایک غلام کی آزادی کو وجود میں لانا مقصود ہے۔ لیکن اس میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ ماضی میں اس کو آزاد کر چکا ہو اور اب اس کی خبر دے رہا ہو، اور یہ بیان اس آزادی کی خبر ہے، کیونکہ یہ جملہ هذا حر أو هذا (یہ آزاد ہے یا یہ) ازروے لغت خبر ہے اور ازروے شریعت انشا ہے۔ اس لیے انشائیت کی وجہ سے مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس کو چاہے آزاد کر دے اور یہ کہے کہ میری مراد فلاں کی آزادی تھی۔ اگر اس جملے کو خبر یہ مانا جائے تو خبر کی حیثیت سے یہ تعین مجہول خبر کا بیان سمجھا جائے گا، جس کا اس کلام کے واقع ہونے سے پہلے امکان ہے۔

چنانچہ جس طرح مُبَیَّن میں دو حیثیتیں مانی جاتی ہیں، ایسے ہی بیان میں دو حیثیتیں مانی جائیں گی کہ ایک وجہ سے اس کی آزادی کو وجود میں لانے والا سمجھا جائے گا اور دوسری وجہ سے ماضی میں آزاد کرنے کی خبر مجہول کا اظہار۔ پہلی جہت کا فائدہ یہ ہے کہ بیان کے وقت اس کا آزادی کو وجود میں لانا ملحوظ ہوگا۔ یعنی اب وہ آزاد کر رہا ہے، پہلے آزاد نہیں کیا تھا۔ اس صورت میں آزادی کے لیے محل کا ہونا شرط ہے۔ کیونکہ آزاد تو وہی چیز ہو سکتی ہے جو اس کے قابل ہو۔ چنانچہ مالک کی طرف سے اپنی مراد بیان کرنے سے پہلے ہی ایک غلام مر جائے اور وہ یہ کہے کہ میری مراد اسی مرنے والے غلام سے تھی تو اس کا یہ قول معتبر نہ ہوگا، کیونکہ مرا ہوا غلام آزاد کرنے کے قابل نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ اس پر یہاں تہمت بھی لگائی جا سکتی ہے کہ شاید اس نے یہ اپنی کسی غرض کے لیے کیا ہو۔ اس لیے جو غلام زندہ ہے اس کی آزادی متعین ہو جائے گی۔ دوسری جہت کا فائدہ یہ ہے کہ قاضی جبراً اس سے غلام کو آزاد کر دے گا۔ اگر کلام میں یہ دو جہتیں ملحوظ نہ ہوتیں تو مراد کو بیان کرتے وقت محل کی صلاحیت مشروط نہ ہوتی، بلکہ ماضی میں جب اس نے اس کو آزاد کیا تھا اس وقت اس کے محل کا قیام شرط ہوتا یا صرف آزادی کو وجود میں لانا ہوتا، جس سے قاضی کو جبر کرنے کا کوئی حق نہ پہنچتا۔

اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ میں نے اس غلام کو فروخت کرنے کے لیے اس کو وکیل بنایا یا اس کو، تو وکیل دونوں میں سے ایک ہو گا۔ اگر وہ تعین نہ کرے تو دونوں میں سے ہر ایک کو بیچنا درست ہو گا۔ اگر ایک نے بیچ دیا اور غلام دوبارہ لوٹ کر اسی مالک کی ملک میں آ گیا جس نے وکیل بنایا تھا تو اسی وقت دوسرے کو اسے بیچنے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ توکیل کا معاملہ اب ختم ہو چکا۔ دونوں میں سے ہر ایک کو غلام کے بیچنے کا اختیار اس لیے درست ہو گا کہ توکیل (وکیل بنانا) انشا ہے۔ اور کلمہ تردید یعنی أو (یا) کے انشا میں آنے سے اختیار یا اباحت کے معنیٰ حاصل ہوتے ہیں، شک کے نہیں، اس لیے کہ انشا سے بالکل ابتداءً کلام کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس لیے اس میں شک کا احتمال نہیں ہو سکتا کیونکہ شک کا محمل خبر ہے۔ اختیار میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے لیکن اباحت میں جمع کرنا جائز ہے۔ یہاں کلمہ تردید او (یا) اختیار کے لیے آیا ہے اس لیے دونوں کا اجتماع مشروط نہیں۔ دونوں میں جو شخص بھی تصرف کرے گا درست ہو گا۔

کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کے بارے میں یہ کہا کہ اس کو طلاق ہے یا اس کو اور اس کو (هذه طالق، أو هذه، وهذه) اس قول سے تیسری کو فوراً طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس کا عطف اس پر ہے جو ان دونوں میں سے مبہم طور پر مطلقہ ہے۔ خاوند کو مطلق بتانے اور متعین کرنے کا اختیار اس پر ہو گا۔ اس کا کہنا اس قول کی طرح ہو گا کہ تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اس کو بھی۔ جب وہ دو بیویوں کا تعین کر دے گا تو تیسری اپنے آپ متعین ہو جائے گی اور اس کو فوراً طلاق ہو جائے گی۔ یہاں سیاق کلام دونوں میں سے ایک کے حق میں طلاق واجب کرنے کے لیے ہے اور عطف اس چیز میں شرکت ثابت کرنے کے لیے ہے جس کے لیے یہ بات کی گئی ہے۔ اس کلام کا ماحصل یہ ہو گا کہ تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اور اس کو بھی۔

أو (یا) کے ساتھ عطف کرنے میں قاعدہ یہ ہے کہ یہ عطف اس چیز میں شرکت ثابت کرنے کے لیے ہے جس کے لیے سیاق کلام واقع ہوا ہے، اس قاعدے کی رو سے امام زفرؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں اس سے یا اس سے اور اس سے نہیں بولوں گا تو وہ جب تک پہلے دونوں میں سے ایک سے اور تیسرے سے کلام نہ کرے گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ کیونکہ اس کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک سے اور اس اور اس سے نہیں بولوں گا۔ امام زفرؒ نے اس مسئلے کو طلاق کے مسئلے پر قیاس کیا ہے لیکن یہ درست نہیں۔ یہاں دوسرا قاعدہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اگر صرف اول سے بولا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور آخر کے دونوں میں سے ایک سے بولا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ البتہ اگر پہلے دونوں سے بولا تو ٹوٹ جائے گی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حرف أو (یا) جب

دونوں میں سے ایک کو شامل ہو گا تو نکرہ کے لیے ہو گا۔ یعنی یہاں نکارت ثابت ہو گی اور یہ نفی کے مقام میں ہے اور نکرہ محل نفی میں عموم افراد کو بتلاتا ہے۔ تو اس کے کلام کی تقدیر یوں ہو گی: میں نہ اس سے بولوں گا، نہ اس سے اور نہ اس سے۔ حرف أو (یا) کے ساتھ عطف کرنے سے جمع کا قاعدہ حاصل ہوتا ہے۔ جب دونوں ایک نفی میں جمع ہو گئے تو اس کے قول سے "اس سے یا اس سے" اور اس سے نہیں بولوں گا، مراد ہو گا کہ نہ اس سے اور ان دونوں سے بات کروں گا۔ قسم ٹوٹنے کی صورت میں نفی میں جمع کرنا اتحاد کو بتلاتا ہے اور تفریق افتراق کو۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ کلام میں قریب مقصود نہ ہو تو اس کی طرف بھی عطف ہو جاتا ہے۔ جیسے طلاق کے مسئلہ میں۔ طلاق کا مقصود دو میں سے ایک غیر معین ہے اور ترک کلام کے مسئلے میں دونوں مقصود ہوتے ہیں، ان میں سے ایک غیر معین نہیں ہوتا۔ اس لیے اس میں اصل سے نہیں ہٹایا جا سکتا۔

قاعدہ یہ ہے کہ حرف أو (یا) تردید یعنی اختیار کے لیے آتا ہے۔ اختیار کی صورت میں معطوف ومعطوف علیہ دونوں جمع نہیں ہوتے۔ اس قاعدے کی بنا پر حنفی فقہا کہتے ہیں کہ التحیات پڑھنا نماز کا رکن اور فرض نہیں۔ کیونکہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کو جب رسول اللہ ﷺ نے التحیات پڑھنا سکھایا تھا تو اس کے بعد فرمایا تھا کہ جب تو نے التحیات پڑھ لی یا بقدر التحیات پڑھنے کے بیٹھ لیا تو تیری نماز پوری ہو گئی۔ نبی کریم ﷺ نے نماز کی تکمیل کو ان دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کے ساتھ معلق کیا ہے، تو دونوں اکٹھے ہو کر مشروط نہیں ہوں گی اور قعود یعنی التحیات پڑھنے کے بقدر بیٹھنا بالاتفاق مشروط ہے۔ اس لیے التحیات کا پڑھنا مشروط نماز کا رکن نہ ہو گا، بلکہ التحیات پڑھنے کے بقدر بیٹھنا مشروط ہو گا۔ التحیات پڑھنا واجب ہو گا۔ لیکن بعض علما نے اس حدیث کو موقوف کہا ہے، اور بعض نے اس جملے کو عبد اللہ بن مسعودؓ کا اپنا قول بتلایا ہے، رسول اللہ ﷺ کا نہیں۔ یعنی یہ حدیث مُدرَج ہے۔

حرف أو (یا) مقام نفی میں دونوں کی نفی کرے گا کیونکہ اس وقت مجازاً واو عطف (اور) کی طرح عموم کو بتلاتا ہے اور یہ فائدہ کسی دلیل خارجی سے معلوم ہوتا ہے۔ جیسے نفی کے موقع پر واقع ہونا یا اباحت کے محل میں آنا۔ جہاں ان قرائن میں سے کوئی پایا جائے وہاں عموم مقصود ہو گا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ میں اس سے یا اس سے نہیں بولوں گا تو جس سے بھی بولے گا قسم ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ حرف أو (یا) جو تردید کے لیے ہے، معطوف ومعطوف علیہ میں سے کسی ایک کو شامل ہوتا ہے۔ مگر سیاق نفی میں وہ نکرہ ہے تو بطریق انفراد عام ہو گا اور دونوں

میں سے ہر ایک کو شامل ہو گا۔ اس لیے قسم کھانے والے کو دونوں میں سے ایک کے معین کرنے کا اختیار نہیں ہو گا۔ کیونکہ عموم کے سبب ان میں سے ہر ایک منفی ہو چکا ہے۔

حرف أو (یا) مقام اثبات میں معطوف و معطوف علیہ دونوں میں سے ایک کو شامل ہو گا اور متکلم کو اختیار باقی رہے گا کہ دونوں میں سے جسے چاہے لے۔ یہ بات انشا میں خصوصاً طلب کے مقام پر ہوتی ہے، مثلاً کسی نے دوسرے سے کہا کہ اس کو لے یا اس کو (خذ هذا أو ذلك) اس صورت میں دونوں میں سے ایک کو لینے کا اختیار ہو گا۔ دونوں کو جمع کرنے کا اختیار نہیں ہو گا۔ بنسبت اباحت کے کہ اس میں دونوں کا جمع کرنا صحیح ہے۔ اور اختیار کی وجہ سے عموم اباحت ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ کفارہ کی قسم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة٥: ٨٩] (قسم کا کفارہ دس محتاجوں کو ایسے اوسط درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا دس فقرا کو کپڑا پہنانا یا ایک غلام کو آزاد کرنا)۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفارہ دینے والے کو اختیار حاصل ہے کہ ان اشیا میں سے جس کو چاہے اختیار کرے اور اس پر بطریق اباحت ایک ہی قسم واجب ہے۔ ان میں جس پر بھی عمل کر لے گا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ اگر کوئی شخص سب کو جمع کر دے تب بھی درست ہے، مگر کفارہ ایک ہی سے ادا ہو جائے گا اور باقی تبرع (نفلی صدقہ) ہو گا، اور کسی پر بھی عمل نہ کرے گا تو صرف ایک ہی پر باز پرس ہو گی۔ تخییر (اختیار) اور اباحت میں فرق یہ ہے کہ اختیار میں دونوں معطوف اور معطوف علیہ جمع نہیں ہو سکتے، لیکن اباحت میں جمع کرنا جائز ہے۔

أو (یا) کبھی عربی میں مجازاً حتی کے لیے آتا ہے، یعنی اس کو امر ممتد کی انتہا کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید کی اس آیت میں أو (یا) حتی کے معنی میں مستعمل ہے: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ. لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ. لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٦- ١٢٨] (نصرت و فتح تو صرف اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے جو بڑی قوت و حکمت کا مالک ہے۔ نیز اس لیے تاکہ اس کی مدد سے منکرین حق کے ایک گروہ کو اللہ تعالیٰ ہلاک کر دے۔ یا ان کو اس قدر ذلیل و مغلوب کر دے کہ وہ ناکام ہو کر واپس لوٹ جائیں۔ اے پیغمبر ان کے

معاملے میں آپ کو کوئی اختیار نہیں، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی طرف متوجہ ہو جائے (توبہ کی توفیق دے) یا ان کو سزا دے کیونکہ وہ ظالم ہیں)۔

یہاں مثال أو یتوب إلیهم سے اگر أو کو حتی کے معنی میں لیں تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ان کی اصلاح یا عذاب میں آپ کا کچھ اختیار نہیں جب تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے۔ آپ کا کام صرف پہنچانا اور جہاد کرنا ہے، یہاں تک کہ اسلام کو غلبہ حاصل ہو۔ بعض مفسرین نے أو کو یہاں استثنا کے لیے قرار دیا ہے اور اس طرح مطلب بیان کیا ہے کہ آپ کا اس میں اس کے سوا کچھ اختیار نہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے اور آپ ان کے حق میں دعا کریں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں قسم کھائے کہ لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار (میں اس مکان میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ میں اس مکان میں داخل ہوں)۔ تو یہاں أو حتی کے معنی میں ہو گا۔ کہنے والے کا مطلب یہ ہے کہ میں جب تک پچھلے مکان میں داخل نہ ہو جاؤں پہلے مکان میں داخل نہیں ہوں گا۔ أو (یا) کو حتیٰ کے معنی میں لینے کا سبب یہ ہے کہ أو (یا) جب نفی اور اثبات میں مستعمل ہوتا ہے تو وہ حتیٰ کے معنی دیتا ہے اور اس کا مابعد غایت بن جاتا ہے۔ لیکن یہ معنیٰ سیاق کلام اور دلالت استعمال سے لیے جائیں گے۔ اگر وہ پہلے مکان میں داخل ہو گا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر اول دوسرے مکان میں داخل ہو گا تو قسم پوری ہو جائے گی۔

اسی طرح اس مثال میں أو (یا) حتیٰ (یہاں تک کہ جب تک کہ) کے معنیٰ میں مستعمل ہوا ہے۔ اگر کوئی شخص یوں کہے: لا أفارقك أو تقضي (میں تجھ سے اس وقت تک جدا نہیں ہوں گا جب تک تو میرا قرض ادا نہ کر دے)، تو یہاں او حتیٰ (یہاں تک) کے معنیٰ میں ہو گا۔

حتیٰ (یہاں تک)

حتیٰ، إلی کی طرح انتہا کے لیے استعمال ہوتا ہے اور یہ حرف ثم (پھر) کی طرح ترتیب و مہلت کے لیے بھی مستعمل ہے لیکن حتیٰ اور ثم میں تین طرح سے فرق ہیں:

ا۔ حتیٰ میں ثم کی بنسبت مہلت کم ہے۔ یعنی حتیٰ فا اور ثم کے درمیان ایک متوسط درجہ رکھتا ہے۔ فا میں بالکل مہلت نہیں ہوتی اور ثم میں مہلت و تاخیر ہوتی ہے۔

۲۔ حتیٰ کا معطوف، معطوف علیہ کا جز ہوتا ہے اور یہ جز معطوف علیہ سے قوی ہوتا ہے یا ضعیف۔ تاکہ ان کے ساتھ حرف حتیٰ سے عطف کرنے سے معطوف کی قوت وضعف معلوم ہو جائے اور معطوف علیہ تک اس کی انتہا ہو جائے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے: مات الناس حتی الأنبیاء (انسان مر گئے یہاں تک کہ انبیا بھی)۔ اس مثال میں لفظ انبیاء معطوف اور الناس (آدمی) معطوف علیہ ہے۔ ظاہر ہے کہ پیغمبر بھی آدمی ہوتے ہیں اور ان کا تعلق بھی انسانوں ہی سے ہے۔ اس لیے معطوف یعنی انبیا معطوف علیہ یعنی ناس (انسان یا آدمی) کا جز ہے۔ دوسری مثال لیجیے۔ قدم الحجاج حتی المشاۃ (حاجی آ گئے یہاں تک کہ پیدل سفر کرنے والے حاجی بھی آ گئے)۔ اس مثال میں لفظ مُشاۃ (پیدل چلنے والے) معطوف ہے اور الحُجاج (حاجی) معطوف علیہ ہے۔ معطوف معطوف علیہ کا حصہ ہے کیونکہ سوار اور پیادے دونوں ہی حجاج کے قافلے کا حصہ ہوتے ہیں۔ لیکن ثم میں معطوف کے لیے معطوف علیہ کا جز ہونا شرط نہیں۔

یہ بات واضح رہے کہ حتیٰ کے ساتھ عطف کرنے میں مقصود اصلی یہ ہے کہ حکم کا شمول معطوف علیہ کے تمام افراد پر ہو جائے اور یہ بات عطف کے وقت وصف کے بیان کرنے پر منحصر ہے۔ پہلی مثال میں انبیا کا عطف الناس پر ان کی قوت پر دلالت کرتا ہے اور دوسری مثال میں مُشاۃ (پیدل چلنے والے) کا عطف ضعف پر دلالت کرتا ہے کیونکہ سواروں سے یہ جز ضعیف ہے۔ یہ دونوں جز اپنی قوت وضعف کے بیان کرنے کی وجہ سے کل سے ممتاز ہو گئے۔ اس لیے ان میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ ان کو اس فعل کی انتہا بنایا جائے جو کل سے متعلق ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ فعل تمام اجزا کو شامل ہے۔

۳۔ حتیٰ میں ضعیف سے قوی یا قوی سے ضعیف کی طرف ترتیب ذہنی ہوتی ہے، نہ کہ خارجی، لیکن ثم میں یہ ترتیب خارجی ہوتی ہے۔ مثلاً یوں کہیں کہ جاء زید ثم عمرو (زید آیا پھر عمرو)، تو یہاں خارج میں زید کا آنا عمرو کے آنے سے پہلے ہے اور عمرو کا آنا بعد میں، لیکن حتیٰ میں یہ صورت نہیں ہے۔ جب ہم کہتے ہیں: مات الناس حتّی الأنبیاء (انسان مر گئے یہاں تک کہ انبیا بھی)۔ تو ظاہر میں اس کا مطلب یہ ہے کہ موت کا تعلق پہلے لوگوں سے ہے، پھر انبیا سے، لیکن خارج میں یہ بھی ممکن ہے کہ انبیا کی موت بعض لوگوں سے پہلے واقع ہوئی ہو۔ لیکن یہاں ترتیب ذہنی معتبر ہے نہ کہ خارجی۔ اس طرح ہماری دوسری مثال میں ترتیب ذہنی یہی ہے کہ سواروں کا آنا پیادوں کے آنے سے پہلے بھی ہے لیکن خارج میں بعض اوقات اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے اور پیادے سواروں سے پہلے

بھی چلے آتے ہیں۔ اس وقت بھی یہ کہنا درست ہے کہ قدم الحجاج حتی المشاۃ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حتیٰ میں ترتیب ذہنی معتبر ہے، نہ کہ خارجی۔ نیز اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حتیٰ میں غایت (انتہا) کا واقعی ہونا ضروری نہیں، متکلم کے اعتبار کر لینے سے بھی غایت متعین ہو جاتی ہے، انبیا کی موت عام انسانوں کی موت کی غایت نہیں۔ اسی طرح پیادوں کا آنا حاجیوں کے آنے کی غایت نہیں۔ یہ ترتیب متکلم کے ذہن میں ہے۔

ہم اوپر یہ بتا چکے ہیں کہ حتیٰ میں معطوف معطوف علیہ کا جز ہوتا ہے۔ یہ جز کبھی حقیقی ہوتا ہے، جیسے یوں کہیں کہ آکلت السمکۃ حتی رأسها (میں نے مچھلی کھائی یہاں تک کہ اس کا سر بھی کھا لیا)۔ سر مچھلی کا حصہ ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں شب قدر کے بارے میں ارشاد باری ہے: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ [القدر۹۷: ۵] (یہ رحمت و سلامتی طلوع فجر تک ہی ہے)۔

طلوع فجر رات کا جز حقیقی نہیں ہے چونکہ شب قدر کی بزرگی اور برکت طلوع فجر تک رہتی ہے اس لیے اس کو جز اور غایت قرار دیا گیا ہے۔ یعنی اس رات کی صبح اتنی ہی بابرکت ہے جتنی رات۔ حقیقت میں حرف حتیٰ غایت کے لیے آتا ہے۔ مگر اس کو حروف عطف میں شمار کر لیا گیا ہے۔ اب فقہ میں حتیٰ کی مثالیں دیکھیے۔ اگر حتیٰ کا ماقبل امتداد (آگے تک لے جانے) کے قابل ہو اور اس کے مابعد میں ماقبل کی انتہا بننے کی صلاحیت ہو تو یہ حرف اپنی حقیقت کے مطابق عامل ہو گا۔ یعنی امتداد کی وجہ سے اس میں غایت پائی جائے گی۔ امام محمدؒ نے اس کی مثال اس طرح دی ہے: اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو مار رہا ہو اور مارتے ہوئے وہ یوں کہے کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں، یہاں تک کہ فلاں شخص سفارش نہ کرے، یا تو چلائے یا میرے سامنے تو شکایت کرے یا وہ رات کے وقت داخل ہو (عبدی حر، ان لم أضربك حتی یشفع فلان، أو حتی نفح، أو حتی تشتكي بين يدي، أو حتى يدخل الليل)۔

ان سب مثالوں میں حتی اپنی حقیقت کے مطابق عمل کرے گا۔ کیونکہ مسلسل مارنے کے سبب اس فعل کو امتداد حاصل ہو گیا اور کسی کا سفارش کرنا یا مخاطب کا چلانا یا شکایت کرنا یا داخل ہونا، سزا دینے کی غایت ہو سکتے ہیں۔ اگر متکلم سفارش وغیرہ سے پہلے موقوف کر دے تو اس کا یہ عہد (قسم) ٹوٹ جائے گا۔ اگر کسی مانع کے سبب حقیقی معنیٰ پر عمل کرنا مشکل یا ناممکن ہو تو عرف پر محمول ہو جائے گا۔ جیسے کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کو مارے گا یہاں تک کہ (حتی) کہ وہ مر جائے۔ یہاں مار ڈالنا حقیقت میں مراد نہیں۔ عرف میں شدید

ضرب پر محمول ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے ان الفاظ سے ضرب شدید مراد لی جائے گی اور اگر وہ مرنے سے پہلے چھوڑ دے گا تو قسم میں سچا ہو گا، اس لیے کہ یہاں عرف حقیقت پر غالب ہے۔ لہٰذا حقیقت پر عمل ترک کر دیا جائے گا اور عرف پر عمل ہو گا اور عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر حتیٰ کا ما قبل امتداد کے قابل نہ ہو اور نہ مابعد انتہا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، بلکہ اول میں سبب ہونے کی صلاحیت ہو اور دوسرے میں جزا ہونے کی صلاحیت ہو تو حتیٰ اس وقت سبب کے معنیٰ دیتا ہے۔ یعنی حتی کا ما قبل مابعد کا سبب ہوتا ہے اور مابعد ہوتا ہے۔ یہ حتیٰ کا مجازی استعمال ہے۔ مثلاً امام محمد نے یہ مثال دی ہے کہ کوئی شخص قسم کھا کر یہ کہے کہ میرا غلام آزاد ہے، اگر میں تیرے پاس آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے۔ پھر وہ آیا اور اس نے کھانا نہیں کھلایا تو یہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہو گا۔ یعنی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ آنے کا فعل حرکت کے سبب امتداد کے قابل ہو سکتا ہے، لیکن صبح کا کھانا کھلانا اس کی غایت (انتہا) بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ کھانا کھلانا تو ایک احسان ہے جس کے سبب آدمی آتا جاتا ہے، اس لیے کھانا کھلانا آنے کی انتہا نہیں بن سکتا۔ بلکہ اس کا جزو بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہٰذا حتی یہاں سبب کے لیے ہے۔ یہاں حتی لام کے (تاکہ) معنی میں ہو گا۔ اگر میں تیرے پاس اس لیے آؤں کہ کھانا کھاؤں، پھر وہ کھانا نہ کھلائے تو غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ وہ تو کھانے کے لیے آیا تھا، لیکن کھلانا دوسرے کے اختیار میں ہے۔

إلى (تک)

إلى انتہائے غایت (مسافت) کے معنیٰ دیتا ہے۔ اس حرف کے مابعد کے ما قبل میں داخل و خارج ہونے میں درج ذیل نحویوں اختلاف ہے:

۱۔ دخول حقیقۃً اور خروج مجازاً ہے۔ یہ سب سے کمزور نظریہ ہے۔

۲۔ خروج حقیقۃً اور دخول مجازاً۔ یہی مختار مذہب ہے۔

۳۔ اشتراک یعنی خروج و دخول حقیقت میں ہوتے ہیں۔

۴۔ خود الی نہ داخل ہونے کو بتلاتا ہے نہ خارج ہونے کو، بلکہ ہر ایک دلیل کے ساتھ ہے فقہانے اس کو اختیار کیا ہے۔

۵۔ تفصیل ہے یعنی إلی کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو ماقبل میں داخل ہو گا، جیسے ہاتھوں کا کہنیوں تک دھونا۔ اگر مابعد ماقبل کی جنس سے نہ ہو تو ماقبل کے حکم میں داخل نہ ہو گا جیسے رات تک روزہ رکھنا۔ یہ نظریہ علمائے اصول کے مطابق ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ اگر غایت (انتہا) مغیا (وہ چیز جس کی یہ انتہا ہے) سے علیحدہ بذات خود قائم ہو اور اپنے وجود کے لیے مغیا کی محتاج نہ ہو تو غایت مغیا میں داخل نہ ہو گی۔ مثلاً کوئی شخص یوں کہے کہ فلاں کا حق اس گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے تو دونوں دیواریں اقرار سے خارج ہوں گی۔ اگر غایت بنفسہ قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: بعض صورتوں میں إلی امتداد کے لیے ہوتا ہے اور بعض میں اسقاط کے لیے۔ اگر حرف إلی امتداد کو بتلائے تو غایت (انتہا) حکم میں داخل نہ ہو گی اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس کی غایت کا نام شامل ہونے میں شبہہ ہو۔ اس صورت میں غایت مغیا سے خارج ہو گی۔ اس غایت کا نام امتداد ہے کیونکہ اس کو اس لیے لاتے ہیں کہ غایت کا حکم مغیا تک ممتد ہو جائے (بڑھ جائے) اگر إلی اسقاط کو بتلائے تو غایت حکم میں داخل ہو گی۔ یہ وہاں ہوتا ہے جہاں غایت صدر کلام میں شامل ہو اور اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہے۔ اس کا ذکر ماسوا کے خارج کرنے کے لیے ہوتا ہے اور اس غایت کو غایت اسقاط کہتے ہیں، کیونکہ یہ اپنے ماسوا کو ساقط کر دیتی ہے۔

ان دونوں کی مثالیں ملاحظہ ہوں: غایت امتداد کی مثال یہ ہے: اگر کوئی شخص یوں کہے کہ میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا ہے تو اس صورت میں دیوار مکان میں داخل نہیں ہو گی۔ غایت اسقاط کی مثال یہ ہے: کوئی شخص اپنی چیزیں تین دن کے اختیار کی شرط (خیار شرط) پر فروخت کرے تو اس صورت میں غایت مغیا میں داخل ہو گی۔ یعنی اس سے ماورائے غایت ساقط ہو جائے گا تین دن کے بعد اس کو اختیار نہیں رہے گا۔ اس کے الفاظ یہ ہوں گے: بعت منك هذا الشيء بشرط الخيار إلى ثلاثة أيام (میں نے تین دن کے اختیار کی شرط پر یہ چیز تجھے فروخت کی)۔ اس میں غایت (تین دن) مغیا (مدت اختیار) میں شامل ہے اور غایت مغیا سے تین دن کے علاوہ دوسرے مزید دنوں کو ساقط کرتی ہے۔

اس قاعدے کی بنا پر کہ لفظ إلی ماورائے غایت (تین دن) کے اسقاط کو بتاتا ہے جبکہ صدر کلام غایت کو شامل ہو، علمائے حنفیہ نے کہا ہے کہ وضو سے متعلق آیت میں کہنی اور ٹخنہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں، کیونکہ یہاں کلمہ إلی اسقاط کے لیے ہے، اگر اسقاط کے لیے نہ ہوتا تو تمام ہاتھ کا مونڈھے تک دھونا فرض ہوتا۔ کیونکہ

کہنیاں خود بخود قائم نہیں ہیں، بلکہ پورے بازو کا حصہ ہیں اور صدرِ کلام یعنی بازو ان کو شامل ہے اور کہنیوں کا ذکر ان کے ماسوا کے اخراج کے لیے ہے۔ اس لیے کہنیاں اس حصے میں داخل ہوں گی جس کا دھونا فرض ہے۔ یہی حال ٹخنوں کا ہے۔

اسی اصول کی بنا پر حنفیہ نے کہا ہے کہ گھٹنہ ان اعضا میں داخل ہے جن کا چھپانا فرض ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ عورة الرجل ما تحت السرة إلى الركبة (مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک ہے)۔ اس میں إلى اسقاط کے لیے ہے، اس لیے گھٹنا ستر میں داخل ہو گا۔

إلى کا حرف کبھی حکم کے وقوع کو غایت تک متأخر کر دیتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب إلى کو زمانہ کے لیے استعمال کریں۔ حکم کی تاخیر سے مراد یہ ہے کہ حکم غایت کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ غایت کا ثبوت بھی ضروری ہے۔ غایت کے ثبوت کے بعد حکم کا ثبوت ہوتا ہے۔ اگر غایت نہ ہوتی تو حکم فی الحال ثابت نہ ہو جاتا۔ جیسے اگر کوئی تین دن کے اعتبار کی شرط کے ساتھ کوئی چیز فروخت کرے تو خریدار کا مطالبہ تین دن کے لیے متأخر ہو جائے گا، اگر یہ شرط نہ ہوتی تو حکم فوراً واجب ہو جاتا۔ یہاں لفظ إلى نے بیع کے حکم یعنی خریدار کے مطالبے کو غایت یعنی تین دن کے لیے متأخر کر دیا۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ تجھے ایک مہینے تک طلاق ہے اور نیت کچھ نہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک ایک ماہ تک طلاق نہیں ہو گی، لیکن ایک ماہ کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام زفرؒ کے نزدیک طلاق فوراً ہو جائے گی۔ حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ مہینے کا ذکر شرعاً اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ حکم میں داخل ہو، اور نہ اس کی کہ وہ حکم سے خارج ہو، یعنی مہینے کا ذکر نہ امتداد حکم کے لیے درست ہے اور نہ اس کے اسقاط کے لیے۔ شرط کی وجہ سے طلاق میں تاخیر ہونے کا احتمال ہے۔ اس لیے طلاق کو تاخیر پر محمول کریں گے تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے۔ اگر اس نے فی الحال طلاق کی نیت کی ہو تو فوراً پڑ جائے گی۔

على (پر)

یہ حرف على لزوم کو بتلاتا ہے، جیسے حدیث میں ہے: عليكم بسنتي (میرے طریقے کو اپنے اوپر لازم کرو)۔ لیکن على کے اصل لغوی معنی تفوّق و تعلّی یعنی کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے ہوتے ہیں۔ یہ بلندی خواہ حقیقی ہو یا مجازی، مثلاً کسی نے کہا: لفلان علي ألف (فلاں شخص کے مجھ پر ہزار روپے ہیں)۔ تو یہ قرض پر محمول ہوں گے۔ یہ استعمال مجازی ہے، لیکن اگر اس نے علي کی جگہ عندي (میرے پاس)، معي (میرے

ہمراہ)، یا قبلي (میری طرف) کے الفاظ استعمال کے تو اس سے مراد قرض نہیں ہو گا۔ اس نے وجوب اور الزام کا لفظ یعنی علی ذکر نہیں کیا، اس لیے اس کا یہ قول حفاظت اور امانت پر محمول ہو گا۔

کبھی علی مجازاً با کے معنٰی میں آتا ہے۔ اگر کسی نے کہا: بعتك هذا علی ألف (میں نے یہ چیز تیرے ہاتھ ہزار روپے میں فروخت کی) تو یہاں علی با یعنی عوض کے معنٰی میں ہے اور معاوضہ مراد ہے۔

کبھی علی شرط کے معنٰی میں آتا ہے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ [الممتحنة ۶۰: ۱۲] (اے نبی جب تیرے پاس مسلمان عورتیں اس شرط پر بیعت کرنے کے لیے آئیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں بنائیں گی)۔

اس اصول کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت اپنے خاوند سے یہ کہے طلقني ثلاثا علی ألف (مجھے ہزار روپے کی شرط پر تین طلاق دے دے)۔ اگر خاوند نے ایک طلاق دی تو یہ طلاق رجعی واقع ہو گی اور عورت پر کچھ لازم نہ آئے گا، کیونکہ مال کے لازم ہونے کے لیے تین طلاقیں شرط تھیں۔ جب یہ شرط نہ پائی گئی تو مال بھی لازم نہ ہو گا۔ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہاں علی (با) یعنی معاوضہ کے معنٰی پر محمول کیا جائے گا اور ہزار روپے کا ایک تہائی عورت پر لازم ہو گا اور ایک بائن طلاق واقع ہو گی۔ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ طلاق اور مال میں مقابلہ نہیں۔ تاکہ معاوضہ منعقد ہو، بلکہ ان دونوں میں شرط وجزا کا تعلق ہے۔ اس لیے کہ طلاق پہلے واجب ہو گی۔ اس کے بعد مال واجب ہو گا، لیکن معاوضہ نہیں ہو سکتا کیونکہ معوض کے مقابلے میں عوض ساتھ ساتھ بلاترتیب واجب ہوتے ہیں، تاکہ مقابلہ درست ہو جائے۔ اس لیے یہاں علی کو شرط پر محمول کیا جائے گا اور شرط کی صورت میں تین طلاقیں ضروری ہیں۔ جب اس نے صرف ایک طلاق دی تو شرط پوری نہ ہوئی۔ اس لیے مال بھی عورت کے ذمے لازم نہیں ہو گا۔

في (میں)

حرف في ظرف کے لیے آتا ہے۔ اس لیے علمائے احناف کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ غصبت ثوباً في منديل (میں نے رومال میں کپڑے کو چھینا)، یا یوں کہے کہ غصبت تمراً في قُوصرة (میں نے کھجوریں زنبیل میں غصب کیں)۔ ان دونوں صورتوں میں غاصب کے ذمہ کپڑا مع رومال کے اور کھجوریں مع زنبیل

کے لازم ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز ظرف ہونے کے لائق ہے۔ اگر وہ منقول ہے تو ظرف اور مظروف دونوں لازم ہوتے ہیں۔ اگر غیر منقول ہے تو صرف مظروف لازم ہوتا ہے۔ منقول کی مثال ہم بیان کر چکے ہیں۔ غیر منقول کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اصطبل میں گھوڑا غصب کرنے کا اقرار کرے تو اس کے ذمے صرف گھوڑا لازم ہو گا نہ کہ اصطبل۔

حرف في کا استعمال زمان، مکان اور فعل تینوں میں ہوتا ہے۔ یہاں فعل سے مراد فعل لغوی ہے یعنی معنی مصدری ہے۔ جب في زمانہ کے لیے استعمال ہو تو اس صورت میں في کے محذوف یا مقدر ہونے کی حالت میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے کہ ان میں سے کون سی صورت میں وقت موقت کا معیار بن جاتا ہے اور کون سی میں ظرف ہو جاتا ہے۔ صاحبین کا نقطہ نظر یہ ہے کہ في خواہ مذکور ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں موقت کا استیعاب چاہتا ہے اور اس کا معیار ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص کہے کہ أنت طالق غداً (تجھے طلاق ہے) تو صاحبین کے نزدیک في کا حذف کرنا یعنی غداً اور في کا ظاہر کرنا یعنی في غد برابر ہیں۔ دونوں صورتوں میں طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑ جائے گی۔ اگر وہ آخر دن کی نیت کرے گا تو عند اللہ صحیح ہو گی، مگر قاضی کے نزدیک درست نہ ہو گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ کل سے مراد سارا دن ہے، لیکن جب اس نے دن کے کسی خاص حصے کی نیت کی تو یہ بعض کی تخصیص ہو گی۔

امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ اگر حرف في مذکور نہ ہو تو اس سے استیعاب مراد ہو گا یعنی پورا دن۔ مثلاً کوئی شخص یوں کہے کہ أنت طالق غداً (تجھے کل طلاق ہے) تو طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑ جائے گی کیونکہ کوئی چیز طلاق پڑنے میں مزاحم نہیں ہے۔ اگر وہ ظہر یا عصر کی نیت کرے گا تو عند اللہ اس کی نیت صحیح ہو گی لیکن قاضی کے نزدیک درست نہ ہو گی۔ کیونکہ نیت اس کلام کے اصل مقتضی میں تبدیلی پیدا کرتی ہے۔ کلام کا تقاضا پورے دن کا استیعاب ہے۔ اس لیے ظہر یا عصر کی نیت کرنے سے پورے دن کی تکمیل نہیں ہوتی، اس لیے یہ عند القاضی ممنوع ہے۔ اگر في مذکور ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ استیعاب کے لیے نہیں ہو گی۔ مثلاً کوئی شخص کہے: أنت طالق في غد (تجھے کل کے روز میں طلاق ہے) تو اگلے دن کے کسی حصے میں بطور ابہام کے طلاق پڑے گی۔ اس صورت میں اگر نیت کچھ نہ کی ہو تو اگلے دن کے شروع میں ہی طلاق پڑ جائے گی کیونکہ اس میں کوئی مزاحم نہیں

ہے۔ اگر آخر دن کی نیت کرلی ہے تو آخر دن میں طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ نیت اللہ تعالیٰ اور قاضی دونوں کے نزدیک معتبر ہوگی۔

یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب مختار ہے۔ اس کی ایک اور مثال لیجیے: اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے کہ إن صمت الشهر فأنت طالق (اگر میں مہینہ بھر کے روزے رکھوں تو تجھ کو طلاق ہے) تو مہینے بھر کے روزے رکھنے کے بعد طلاق ہوگی۔ اگر یوں کہے کہ إن صمت في الشهر فأنت طالق (اگر میں اس مہینے میں روزے رکھوں تو تجھے طلاق ہے) تو اگر وہ اس مہینے میں کسی دن بھی روزہ رکھے گا تو طلاق پڑ جائے گی۔

جب في کسی مکان میں داخل ہوتا ہے اور اس مکان کے ساتھ ایسی چیز کو مقید کیا جاتا ہے جس کو کسی خاص مکان سے خصوصیت نہیں ہوتی تو وہ چیز فوراً واقع ہو جاتی ہے۔ جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ أنت طالق في الدار أو في مكة (تجھے گھر میں طلاق ہے یا مکہ میں طلاق ہے) اس کے اس بات کے کہنے سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی خواہ وہ کہیں ہو، کیونکہ طلاق کے لیے کسی مکان کی قید کی ضرورت نہیں بلکہ جس وقت دی جائے پڑ جاتی ہے۔ اس لیے مکان کا ذکر لغو قرار پائے گا۔

في کی ظرفیت کے استعمال کے بارے میں حنفی فقہا کہتے ہیں کہ اگر کوئی کسی فعل پر قسم کھائے اور اس فعل کی زمان یا مکان کی طرف نسبت کرے اور اگر وہ فعل ایسا ہے کہ اس فعل کا اثر فاعل پر مکمل ہو جاتا ہے اور مفعول کو نہیں چاہتا، یعنی وہ فعل لازم ہے، تو فاعل کا اس زمان یا مکان میں ہونا شرط ہے۔ اگر فعل متعدی ہو، یعنی اس کا اثر محل (مفعول) تک پہنچتا ہو تو محل کا اس زمان یا مکان میں ہونا شرط ہے کیونکہ فعل اپنے اثر سے پایا جاتا ہے اور اس کا اثر محل میں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اثر میں اختلاف ہو جانے سے فعل کا نام بدل جاتا ہے۔ یعنی پتھر کی مار کبھی چوٹ کہلاتی ہے، کبھی زخم اور کبھی قتل۔ جب اثر میں اختلاف ہونے کی وجہ سے ایک فعل مختلف ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ فعل کا نام اسی اثر کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جو محل کے ساتھ خاص ہوتا ہے۔ اس لیے زمان و مکان کی رعایت محل کے حق میں کی جاتی ہے، اور فاعل و مفعول کے حق میں ان کی رعایت نہیں ہوسکتی۔ یہاں تین صورتیں ہیں: فعل لازم۔ وہ فعل متعدی جس کا تعلق مکان سے ہو۔ وہ فعل متعدی جس کا تعلق زمان سے ہو۔

پہلی قسم کی مثال

اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ اگر میں تجھے مسجد میں گالیاں دوں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کے بعد اس نے مسجد میں بیٹھ کر گالیاں دیں اور جس کو گالیاں دیں وہ مسجد کے باہر تھا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر گالیاں دینے والا مسجد کے باہر ہو، اور جس کو گالیاں دی ہوں وہ مسجد میں ہو تو غلام آزاد نہ ہو گا۔

دوسری قسم کی مثال

اگر یہ کہا کہ میں تجھے مسجد میں ماروں یا تیرا سر زخمی کر دوں تو میرا غلام آزاد ہے۔ جس شخص کے مارنے کو کہا ہے قسم پورا کرنے کے لیے اس کا مسجد میں ہونا شرط ہے اور مارنے والے کا مسجد میں ہونا شرط نہیں ہے۔

تیسری قسم کی مثال

کوئی شخص یوں کہے کہ میں تجھے جمعرات کے دن قتل کر دوں تو میرا غلام آزاد ہے اب اگر اس کو وہ جمعرات کے دن سے پہلے زخمی کر دے اور وہ جمعرات کو مر جائے تو قسم پوری نہ ہو گی۔ اگر اس کو جمعرات کے دن زخمی کیا اور وہ جمعہ کو مرا تو قسم پوری ہو جائے گی۔

اگر في کا حرف فعل پر داخل ہو تو شرط کے معنیٰ دیتا ہے۔ کیونکہ معنیٰ مصدری ظرفیت کی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ یہ عرض ہوتے ہیں اور دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے۔ شرط اور ظرف میں مقارنت کی وجہ سے مناسبت ہے، اس لیے ظرف کی بجائے شرط کے معنیٰ ہوں گے۔ اگر کسی نے یہ کہا کہ أنت طالق في حيضتك (تجھ کو حیض میں طلاق ہے) اگر وہ عورت حیض میں ہوئی تو اس کو فوراً طلاق پڑ جائے گی۔ ورنہ حیض پر معلق ہو گی یا یوں کہا کہ أنت طالق في دخولك الدار (تجھے گھر میں داخل ہونے میں طلاق ہے) تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی، تو تجھے طلاق ہے، اس لیے طلاق گھر میں داخل ہونے پر معلق ہو گی۔

باء (ساتھ)

لغت میں الصاق یعنی ملانے یا لازم کرنے کے معنی میں آتا ہے۔ اس لیے یہ قیمت (ثمن) پر داخل ہوتا ہے، یعنی فروخت شدہ چیز کی قیمت جو بائع و مشتری کے درمیان طے پایا جائے لازم ہوتی ہے۔ اِلصاق سے مراد یہ ہے کہ حرف با ایک چیز کے دوسری چیز سے ملنے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ کہنا درست نہیں کہ با صرف اِلصاق کے معنیٰ میں حقیقت ہے، باقی معنیٰ میں مجاز ہے کیونکہ بلا ضرورت مجازی معنیٰ کا قائل ہونا مناسب نہیں۔ بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ با جن دوسرے معانی میں مستعمل ہے وہ الصاق ہی کے افراد ہیں، جیسے استعانت، سببیت، ظرفیت اور مصاحبت کے لیے با

کا استعمال حقیقۃً ہو گا مجازاً نہیں۔ اسی طرح قیمتوں اور معاوضوں پر جو با آئی ہے وہ بھی استعانت کی ایک قسم ہے۔ اسی وجہ سے اس کو باے عوض اور باے بدل کہتے ہیں اور اس سے مراد چیزوں کا برابر کرنا اور برابر ہونا ہے۔

امام بزدویؒ نے کہا ہے کہ جو با قیمتوں پر داخل ہوتی ہے وہ الصاق کے لیے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اِلصاق میں مقصود اصلی وہ چیز ہے جس کو ملایا جاتا ہے اور جس کے ساتھ ملایا جاتا ہے وہ چیز مقصود تبعی ہوتی ہے، اصل میں یعنی براہ راست مقصود نہیں ہوتی۔ یہ بات ظاہر ہے کہ قیمت خریدی ہوئی چیز کے حصول کے لیے ایک آلہ کی طرح ہوتی ہے۔ اس لیے یہ با استعانت کے لیے ہے خرید و فروخت میں جو چیز خریدی اور بیچی جاتی ہے وہ اصل ہے اور ثمن (قیمت) شرط ہے۔ اس لیے اگر کوئی چیز خریدنے کے بعد بائع کے قبضے میں ہی ہلاک ہو جائے اور مشتری نے ابھی اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو عقد بیع ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے خرید و فروخت کا معاہدہ فسخ ہو جائے گا۔ اس کے برعکس اگر ثمن (قیمت) تلف ہو جائے تو عقد بیع میں فرق نہیں آتا۔ قاعدہ یہ ہے کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق و متصل ولازم ہو، نہ یہ کہ اصل تابع کے ساتھ متصل ہو۔ اس لیے عقد بیع میں جب حرف با بدل (ثمن) پر داخل ہو گا تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ تابع اصل کے ساتھ ملصق اور متصل ہے، اس کو ثمن کہیں گے، مبیع (فروخت شدہ چیز) نہیں کہیں گے۔ یعنی حرف با ثمن پر داخل ہوتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ تابع ہے، اور اس چیز کے حصول کا ذریعہ ہے جس کو خریدا گیا ہے اور اصل وہ چیز ہے جس کو خریدا ہے۔ چنانچہ حنفی فقہا کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ بعت منك هذا الكتاب بصاع من الحنطة (میں نے یہ کتاب تجھے ایک صاع (اڑھائی سیر گیہوں) کے عوض میں بیچی)۔ اس صورت میں گیہوں ثمن ہوں گے اور کتاب مبیع (فروخت کی ہوئی چیز) اگر بائع نے ثمن پر قبضہ نہ کیا، اور ابھی وہ مشتری کے ہی قبضہ میں ہو تو وہ بغیر قبضہ کیے بھی اس کے بدلے دوسری چیز خرید سکتا ہے اور یہ بیع بھی جائز ہو گی لیکن چیز کا بیچنا قبضہ کرنے سے پہلے جائز نہیں۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا: إن خرجت من الدار إلا بإذني فأنت طالق (اگر تو میری اجازت کے بغیر گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے)۔ اس صورت میں ہر دفعہ گھر سے نکلنے پر اجازت ہو گی، کیونکہ لفظ اذن با کے ساتھ ملحق (متصل) ہے، حرف با اس پر داخل ہے۔ اگر دوسری دفعہ بغیر اجازت نکلی طلاق پڑ جائے گی۔ لیکن اگر اس نے یوں کہا: إن خرجت من الدار إلا أن آذن لك، فأنت طالق (اگر تو گھر سے نکلی سوائے اس

کے کہ تجھے اجازت دے دوں تو تجھے طلاق ہے)۔ اس صورت میں صرف ایک ہی بار اجازت لینا شرط ہو گا۔ اگر دوسری بار بغیر اجازت نکلے گی تو طلاق واقع نہ ہو گی، کیونکہ یہاں اذن با کے ساتھ متصل نہیں ہے۔

اگر کوئی خاوند اپنی بیوی سے یوں کہے: أنت طالق بمشيئة أو بإرداة الله تعالى، أو بحكمه (تجھ کو اللہ تعالیٰ کی مشیت یا اس کے ارادہ یا اس کے حکم کے ساتھ طلاق ہے) تو طلاق واقع نہ ہو گی، کیونکہ اللہ کی مشیت اور اس کے ارادے کا کسی کو علم نہیں۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ آیت وضو ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ میں با تبعیض کے لیے ہے اس لیے سر کے ایک حصے کا مسح ہے اور بعض مطلق ہے۔ اس لیے ایک یا دو بال کے بقدر مسح کرے تو درست ہو گا۔ امام مالک کے نزدیک با زائد ہے۔ جیسے ان آیتوں میں با زائد ہے: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرۃ۲: ۱۹۵] اور ﴿كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء۴: ۷۹] اس لیے ان کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں با الصاق کے لیے ہے اور تبعیض مجاز ہے۔ اس لیے حقیقت کو چھوڑ کر بلاضرورت مجاز کو اختیار کرنا جائز نہیں۔ اس کے علاوہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو چوتھائی سر کا مسح فرض ہے اس کی وجہ یہ نہیں کہ با تبعیض کے لیے ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ناصیة یعنی پیشانی کے بالوں پر مسح فرمایا جو کہ چوتھائی سر کے برابر ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب حرف با آلہ مسح پر داخل ہوتا ہے تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوتا ہے اور وہی محل اس کا مفعول ہوتا ہے۔ اس لیے فعل تمام محل کو شامل ہوتا ہے اور چونکہ آلہ مکمل مراد نہیں ہوتا، بلکہ اس کا کچھ حصہ مراد ہوتا ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے۔ ایسے ہی اس صورت میں محل کا بھی کچھ حصہ مراد ہوتا ہے، لہٰذا یہاں سر کا کچھ حصہ مراد ہو گا کیونکہ مسح کا فعل سر کی طرف متعدی نہیں ہے بلکہ آلہ کی طرف متعدی ہے۔ چونکہ با الصاق کے لیے ہے، اس لیے آلہ یعنی ہاتھ کا محل (یعنی سر) کے ساتھ ملنا ضروری ہے۔ اس صورت میں ہاتھ کے اکثر حصے کا سر کے کچھ حصے سے ملنا کافی ہے۔ نیز ہاتھ کے کل کا ملنا عادۃً ممکن نہیں، کیونکہ انگلیوں کے درمیان کی کشادگی سر سے نہیں مل سکتی۔

مع (ساتھ)

یہ مقارنت یا مصاحبت کے لیے آتا ہے۔ یہی اس کے اصل معنی ہیں جن کے لیے اس کو وضع کیا گیا ہے۔

جیسے یوں کہیں کہ جاء زید مع عمرو (زید عمرو کے ساتھ آیا)۔ یہاں لفظ مع دونوں کے ساتھ آنے کو بتلاتا

ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: أنت طالق واحدة مع واحدة ، أو معها واحدة (تجھے ایک طلاق کے ساتھ ایک اور طلاق ہے یا اس کے ساتھ ایک اور ہے) تو اس جملہ کے ادا کرنے کے بعد اسے دو طلاقیں پڑ جائیں گی۔

قبل (پہلے)

لفظ قبل تقدیم کے لیے آتا ہے۔ یعنی اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلاں کام فلاں سے پہلے ہوگا۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے یوں کہا: أنت طالق قبل دخولك الدار (تجھے گھر میں داخل ہونے سے پہلے طلاق ہے) تو اس کو فوراً طلاق ہو جائے گی، خواہ وہ بعد میں گھر میں داخل ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ لفظ قبل فعل کا وقوع فی الحال چاہتا ہے، اس کے بعد جو فعل ہے اس کے بعد نہیں۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے جس کے ساتھ اس نے صحبت نہیں کی ہے یہ کہا: أنت طالق واحدة قبل واحدة (تجھے ایک طلاق سے پہلے ایک طلاق ہے) تو اس کو ایک طلاق ہوگی اگر اس نے یوں کہا: أنت طالق واحدة قبلها واحدة (تجھے ایک طلاق ہے جس سے پہلے ایک اور طلاق ہے) تو اس کے بعد اس کو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

بعد (بعد میں)

یہ لفظ تاخیر کے لیے آتا ہے، یعنی ایک کام کے بعد دوسرے کام کا ہونا۔ طلاق کے معاملے میں اس کا حکم لفظ قبل کے حکم کے برعکس (ضد) ہے۔ لفظ قبل اور بعد کے طلاق میں استعمال کے لیے کچھ اصول ہیں۔ اگر ظرف دو اسموں کے درمیان داخل ہو اور کوئی کنایہ نہ ہو جو یہ بتلائے کہ یہ ظرف کس کے لیے ہے تو یہ ظرف پہلے اسم کی صفت ہوگا اور اگر کوئی کنایہ موجود ہو تو یہ ظرف دوسرے اسم کی صفت ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص یوں کہے: جاءني زيد قبل عمرو (زید عمرو سے پہلے میرے پاس آیا) تو یہ قبلیت زید کی صفت ہوگی۔ اگر اس نے یوں کہا: جاءني زيد قبله عمرو (میرے پاس زید آیا، اس سے پہلے عمرو آیا) اس صورت میں قبلیت عمرو کی صفت ہوگی۔ یہاں صفت سے مراد معنوی صفت ہے لفظی نہیں، ورنہ دونوں صورتوں میں پہلے اسم کی صفت ہوگی۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جو شخص ماضی میں طلاق کا اقرار کرے تو وہ طلاق فوراً واقع ہوگی کیونکہ ماضی کی طرف طلاق دینے کی نسبت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق فوری طور پر واقع ہو چکی ہے۔ فوری طور پر تو طلاق دینا اس کے اختیار میں ہے لیکن ماضی کی طرف منسوب کرنے کا اختیار نہیں۔ اس لیے کہ اس کی بات کو درست سمجھنے کے لیے

فوری طور پر طلاق سمجھی جائے گی۔ جب اس نے یہ کہا: أنت طالق واحدۃ قبل واحدۃ تو یہاں قبلیت پہلی طلاق کی صفت ہوگی اور دوسری محض تاکید کے لیے ہوگی اور وہ لغو قرار پائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا: قبل واحدۃ تقع علیك (ایک طلاق ہونے سے پہلے تجھے طلاق ہے)۔ اگر یوں کہا: واحدۃ قبلھا واحدۃ تو یہ قبلیت دوسرے اسم کی صفت ہوگی، لیکن اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ دوسری طلاق کو پہلے لے آئے اور ابھی پہلی طلاق ہی واقع نہ ہوئی ہو، ہاں دونوں کا اتصال ممکن ہے۔ اس لیے اس کلام کو درست کرنے کے لیے اس کا مطلب یوں لیں گے مع واحدۃ یعنی ایک کے ساتھ دوسری طلاق ہے، اس لیے اس کو دو طلاقیں ہوں گی۔

لیکن بعد کے استعمال کا معاملہ طلاق میں اس کے برعکس ہوگا۔ اگر اس نے یوں کہا: أنت طالق واحدۃ بعد واحدۃ (تجھے ایک طلاق کے بعد ایک طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اگر یوں کہا: أنت طالق بعدھا واحدۃ (تجھے ایک طلاق ہے، اس کے بعد ایک طلاق ہے) تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ پہلی صورت میں بعدیت پہلے اسم کی صفت ہے۔ جو اس کی تاخیر کی متقاضی ہے۔ لیکن پہلی کو دوسری سے پہلے مؤخر کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہے، ہاں دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے۔ تو اب اس کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ جب ایک طلاق واقع ہو جائے تو دوسری طلاق ہے (بعد واحدۃ تقع علیك) اگر یوں کہے: بعدھا واحدۃ (اس کے بعد ایک طلاق ہے) تو یہاں بعدیت دوسرے اسم کی صفت ہوگی، اس لیے یہ واقع نہیں ہو سکتی۔ یہ محض تاکید کے لیے سمجھی جائے گی۔ کیونکہ اگر وہ دوسری طلاق کو بعدیت کے ساتھ مؤخر نہ کرتا تو وہ واقع نہ ہوتی۔ اس لیے اسے محض تاکید کے طور پر لے کر ایک ہی طلاق سمجھیں گے۔ گویا اس نے یوں کہا: أنت طالق بعد الأولی التي وقعت علیك (تجھے ان پہلی طلاقوں کے بعد طلاق ہے جو واقع ہو چکی ہے) ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق لغو ہو جائے گی، کیونکہ طلاق کا محل نہیں رہا۔ یہ اس عورت کے بارے میں ہے جس کے ساتھ صرف نکاح ہوا ہو اور خاوند نے صحبت نہ کی ہو۔

اس اصول کی رو سے اگر کسی نے یہ کہا: له علي درھم قبل درھم (مجھ پر اس کا ایک درہم ہے ایک درہم سے پہلے) تو اس پر صرف ایک درہم لازم ہوگا۔ لفظ قبل مذکور اول کی صفت ہے۔ گویا اس کا مطلب یہ تھا: درھم قبل درھم آخر (دوسرے درہم سے پہلے ایک درہم) یا بعدہ درھم تو اس پر دو درہم لازم ہوں گے

کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک درہم کے بعد دوسرا درہم واجب ہے۔ اس کے کلام میں بعده درهم میں جو اقرار ہے وہ اس طلاق کے خلاف ہے جو دخول سے پہلے ہو، کیونکہ اس صورت میں طلاق کا محل نہیں رہتا، لیکن ایک درہم کے بعد دوسرا درہم قرض ہو سکتا ہے۔

عند (پاس)

لفظ عند موجود ہونے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اگر کسی نے کہا: لفلان عندي ألف درهم (فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار درہم ہیں) اس سے مراد یہ ہے کہ ایک ہزار درہم میرے پاس امانت ہیں، لفظ حضرة (موجود) حفاظت کو بتاتا ہے، اس کے ذمے لازم ہونے کو نہیں بتاتا۔

یہ الفاظ (عند، فی) ظرف کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ لیکن استعمال کے معنیٰ میں تفاوت ہو جاتا ہے۔
اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: أنت طالق كل يوم (تجھے ہر روز ایک طلاق ہے) تو اس کو ایک ہی طلاق ہوگی۔ یہ اس صورت میں ہے جب کوئی نیت نہ ہو لیکن امام زفرؒ کے نزدیک اس کو تین دن تک طلاقیں ہوگی۔ احناف کے نزدیک ایک طلاق ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے کلام میں ایک صفت موجود ہے جو طلاق ہے اور اس صفت کو اپنی بیوی کے ساتھ ہر روز دہراتا ہے کہ تو ہر روز طلاق والی ہے۔ گویا تمام دنوں میں وہ اسی وصف کے ساتھ متصف رہے گی۔ ہم نے اس کو ضرورت پر محمول کیا ہے اور یہ ضرورت ایک طلاق سے بھی پوری ہو سکتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص یوں کہے کہ تجھے ہمیشہ کے لیے طلاق ہے اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔

لیکن اگر اس نے یوں کہا: "عند كل يوم" یا "في كل يوم" یا "مع كل يوم" تو اس کو تین طلاقیں ہوں گی۔ کیونکہ حرف في، عند، مع ظرف کے لیے ہے اور زمانہ طلاق کے لیے ظرف ہے۔ اگر آج کا دن ظرف ہوگا تو کل کا دن اس کے ساتھ ظرف نہیں ہوگا بلکہ علیحدہ ظرف ہوگا۔ اس لیے اس صورت میں تجدد ہوگا اور ہر روز ایک طلاق ہوگی۔ یہی مثالیں ظہار میں بھی دی جا سکتی ہیں۔ یہ فرق ظرف کے حذف کرنے اور باقی رکھنے سے ہوا ہے۔ اصول یہ ہے کہ اگر ظرف حذف کر دیا جائے تو کل ایک ہی ظرف ہوگا اور اگر اس کو باقی رکھا جائے تو ظرف علیحدہ علیحدہ ہوگا۔ یہی صورت لفظ غد (کل) میں بھی ہے۔

حروف شرط

إن (اگر)، إذا (اگر، جب)، إذا ما (جب کبھی)، متی ما (جب کبھی)، کل (ہر ایک)، کلما (جب کبھی)، من (جو شخص)، ما (جو چیز)۔

إن (اگر)

حروف شرط میں حرف إن اصل ہے۔ یہ شرط کے لیے ہی وضع کیا گیا ہے۔ یہ ایسی معدوم چیز پر داخل ہوتا ہے جس کے موجود ہونے یا نہ ہونے میں تردد ہو یعنی وہ فعل یا چیز محال نہ ہو۔ جس چیز کا وجود یقینی ہو اس پر إن داخل نہیں ہوتا۔ یہ عبدالقاہر جرجانی نے کہا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یوں کہے کہ اگر کل سورج نکلے گا تو میں نکلوں گا۔ یہ درست نہیں ہے کیونکہ سورج کا نکلنا یقینی ہے، محتمل یا متردد نہیں ہے۔ حرف إن کے داخل ہونے کا اثر یہ نہیں ہوتا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک لفظ إن حکم کو علت سے روک دیتا ہے لیکن احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثا (اگر میں تجھ کو طلاق نہ دوں تو تجھے تین طلاقیں ہیں) تو اس کو اس وقت تک طلاق نہیں ہوگی جب تک دونوں میں سے ایک مر نہ جائے اور طلاق نہ دی ہو۔ یہ بالکل ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر میں بصرہ نہ آؤں تو تجھے طلاق ہے۔ اس کے بعد خاوند اپنی موت تک بصرہ نہ جائے، تو موت سے تھوڑی دیر پہلے جب اس کا مرنا یقینی ہو جائے تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح زندگی میں طلاق نہ دینے کی شرط کی صورت میں ہے کہ مرنے سے تھوڑی دیر پہلے اس کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ یہ بات اب یقینی ہوگئی کہ وہ طلاق نہیں دے سکتا۔ اگر اس نے اس کے ساتھ صحبت نہیں کی تھی تو اس کا میراث میں حصہ نہ ہوگا۔ اگر صحبت کی تھی تو اس کے ورثہ میں سے حصہ ملے گا یہی صورت عورت کی موت واقع ہونے میں بھی ہے کیونکہ اس کی موت کے بعد بھی طلاق سے خاوند عاجز ہوگا۔ اس لیے اس کی موت سے تھوڑی دیر پہلے اس کو طلاق ہو جائے گی۔

إذا (اگر۔ جب)

یہ جملہ فعلیہ کے ساتھ مخصوص ہے، یہ مستقبل کے لیے آتا ہے۔ کبھی یہ ظرف زمان (وقت) کے لیے آتا ہے اور کبھی شرط کے لیے جس میں جزا بھی ہوتی ہے۔ کوفہ کے نحویوں کے نزدیک یہ وقت اور شرط دونوں کے درمیان

مشترک ہے۔ جب شرط کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے تو وقت کے معنیٰ باقی نہیں رہتے اس وقت ان شرطیہ کی طرح ہو جاتا ہے۔ یہی امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔ بصرہ کے نحویوں کے نزدیک یہ وقت کے لیے موضوع ہے اور کبھی شرط کے معنیٰ میں بھی مستعمل ہوتا ہے لیکن وقت کے معنیٰ اس سے ساقط نہیں ہوتے۔ اس وقت یہ متی کی طرح مستعمل ہوتا ہے۔ یہ ابو یوسفؒ اور محمد بن الحسنؒ کا قول ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: إذا لم أطلقك فأنت طالق (اگر میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے)، اختلاف اس وقت ہو گا جب وہ کوئی نیت نہ کرے یعنی وقت یا شرط کی۔ لیکن اگر اس نے شرط یا وقت کی نیت کر لی تو اذا کا مفہوم ویسا ہی ہو گا۔ شرط کی صورت میں اس وقت طلاق ہو گی جب دونوں میں سے ایک مر جائے یعنی مرنے کے قریب ہو جیسا کہ ہم ان مثالوں میں پڑھ چکے ہیں۔ وقت کی صورت میں جوں ہی یہ الفاظ کہہ چکے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی یہ ابو یوسفؒ اور محمد بن الحسنؒ کی رائے ہے۔

إذا جب شرط کے معنیٰ میں مستعمل ہو تو اس سے وقت کے معنیٰ ساقط نہیں ہوتے۔ إذا یہاں متی کے معنیٰ میں ہے۔ جب متی استفہام کے لیے نہ ہو، بلکہ مجازاۃ کے لیے ہو تو وقت کے معنیٰ ساقط نہیں ہوتے۔ اسی طرح إذا کے بھی نہیں ہوتے۔ کبھی إذا خالص وقت کے لیے بھی مستعمل ہوتا ہے۔ جیسے کہیں کہ کیف الرطب إذا اشتد الحر (جب گرمی تیز ہو جائے گی تو تازی کھجوروں کا کیا حال ہو گا) یہاں إن کا استعمال نہیں ہو سکتا۔

إذا مفاجأة (اچانک دیکھنے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے یوں کہیں کہ خرجت فإذا زيد بالباب (میں نکلا تو اچانک دیکھا کہ زید دروازے پر ہے)، اس وقت شرط کے معنیٰ نہیں لیے جا سکتے۔ قرآن مجید میں ہے: ﴿إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ [الروم ۳۰: ۳۶] (وہ یکا یک مایوس ہو جاتے ہیں)۔ جب إذا ان معنوں میں مستعمل ہوتا ہے تو متکلم کو مستقبل میں اس کے وجود کا علم ہوتا ہے۔ اس لیے یہ شرط کے معنیٰ میں نہیں آتا، کیونکہ شرط میں تردد ہوتا ہے۔ لیکن مجازاً شرط کے معنیٰ میں مستعمل ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں طلاق کی نسبت ایسے زمانے کی طرف ہو گی جو طلاق سے خالی ہے۔ یہ متی کے معنیٰ میں سمجھا جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: أنت طالق إذا شئت (جب میں چاہوں تجھے طلاق ہے) تو مشیت مجلس تک محدود نہیں ہو گی، اس مجلس میں سے اٹھنے کے بعد بھی ہو گی۔ یہ متی کے معنیٰ میں ہے۔ لیکن اگر وہ إن شئت کہے تو مجلس کے بعد مشیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وہ شرط ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ در حقیقت اذا وقت کے لیے موضوع ہے۔

إذا پر جب ما داخل ہو یعنی إذا ما کہیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ لیکن ما کے داخل ہونے سے مجازاۃ یعنی شرط کے معنی پائے جاتے ہیں۔

متی (جب)

متی بھی ظرف زمان ہے۔ یہ مبہم وقت کے لیے مستعمل ہے۔ یہ استفہام اور شرط دونوں کے لیے آتا ہے۔ لیکن جب شرط کے معنیٰ میں مستعمل ہوتا ہے تو وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے کیونکہ یہ اس کے حقیقی معنیٰ ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: أنت طالق متی لم أطلقك (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) تو یہ الفاظ کہنے کے فوراًبعد اس کو طلاق ہو جائے گی اگر متی شئت کہے تو اس مجلس تک محدود نہ ہو گی۔

متی کسی خاص وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے تردد میں إن کے مشابہ ہے۔ متی اور إذا میں یہ فرق ہے کہ إذا ایسے امور کے لیے مستعمل ہوتا ہے جن کا وجود ضروری ہے اور متی ایسے امور کے لیے مستعمل ہوتا ہے جن کا وجود متوقع بھی ہو سکتا ہے اور نہیں بھی۔ مثلاً یوں کہہ سکتے ہیں: إذا طلعت الشمس خرجتُ (جب سورج طلوع ہو گا تو میں نکلوں گا) یا إذا اذن للصلاۃ قمت (جب نماز کے لیے اذان ہو گی تو میں کھڑا ہو جاؤں گا)۔ اس قسم کے امور میں متی استعمال نہیں ہو سکتا۔ مثلاً جس کو اپنے نکلنے کا یقین نہ ہو وہ وہاں کہہ سکتا ہے: متی تخرج أخرج (جب تم نکلو گے تو میں نکلوں گا) اسی طرح متی ما کا بھی یہی حکم ہے۔ اس صورت میں یہ جزاے محض کے لیے ہوتا ہے استفہام کے لیے نہیں آتا۔

لو (اگر)

یہ بھی شرط کے لیے آتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ یہ ماضی کے لیے آتا ہے۔ مثلاً یوں کہیں لو جئتني لأکرمتك (اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا) لیکن فقہانے لو کو إن کی طرح مستقبل کے معنیٰ میں لیا ہے کیونکہ یہ بھی شرط کے لیے مستعمل ہے۔ اسی طرح ان کے معنیٰ میں بھی مستعمل ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: أنت طالق لو دخلت الدار (اگر تو گھر میں داخل ہو گی تو تجھے طلاق ہے) تو جب وہ عورت گھر میں داخل ہو گی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہاں لو، إن کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔ لو کے جواب میں لام آتا ہے، فا نہیں لاتی۔ *

* أصول الشاشي، ص۸۱-۹۹؛ عبدالعزیز بخاری، کشف الأسرار ۲: ۱۰۹- ۲۹۴

فصل دوم

شریعت کے عمومی مقاصد*

۳۳۲۔ شرعی نصوص کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے شریعت کے عمومی مقاصد کا جاننا ضروری ہے۔ نیز قابل قبول طریقے سے مآخذ شریعت سے استنباط احکام کے لیے بھی مقاصد شریعت کی فہم ناگزیر ہے۔ اس لیے مجتہد کے لیے صرف یہی ضروری نہیں ہے کہ وہ الفاظ کی اپنے معنٰی پر دلالت سے واقفیت حاصل کرے، بلکہ تشریع احکام کے اسرار و رموز اور وہ عمومی مقاصد جن کے لیے شریعت نے مختلف احکام دیے ہیں ان سے بھی اس کو واقفیت حاصل کرنا چاہیے تاکہ وہ نصوص کو اچھی طرح سمجھ سکے اور ان کی صحیح تفسیر کر سکے اور ان عمومی مقاصد کی روشنی میں احکام مستنبط کر سکے۔

۳۳۳۔ شریعت کے مختلف احکام کے تتبع اور چھان بین سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان احکام کا اصلی مقصد بندوں کی مصالح پوری کرنا، ان مصالح کی حفاظت کرنا اور ان سے ضرر کو دور کرنا ہے، لیکن یہ مصالح وہ نہیں ہیں جن کو انسان محض اپنی خواہش نفس سے اپنے لیے مصلحت و نفع سمجھتا ہے۔ بلکہ مصلحت وہ ہے جو شریعت کی ترازو میں پوری اترے، نہ کہ نفسانی خواہشات کی ترازو میں۔ کبھی انسان اپنی خواہش نفس سے مغلوب ہو کر نفع بخش چیز کو نقصان دہ سمجھ بیٹھتا ہے اور نقصان دہ کو نفع بخش، اور وہ نفسانی خواہشات سے متاثر ہو کر فوری اور آسان منفعت کے لالچ میں ایسا کرتا ہے اور بعد میں آنے والے سنگین نقصان کی پرواہ نہیں کرتا۔ وہ یہ دیکھتا ہے کہ باطل، مخفی اور غلط طریقوں سے لوگوں کا مال کھانے، ذخیرہ اندوزی کرنے اور سود کھانے اور ایسے خبیث، ناجائز اور حرام ذرائع سے مال حاصل کرنے سے اس کے مال میں اضافہ ہوگا، یا جہاد سے بیٹھ رہے گا تو زندگی کی رعنائیوں سے لطف اندوز ہوتا رہے گا۔ انسان یہ بات بھول جاتا ہے کہ یہ منافع محض ظاہری ہیں حقیقی نہیں۔ کیونکہ حقیقت میں یہ دنیا و آخرت دونوں ہی میں اس کے لیے خالص ضرر ہیں۔

ان تمام وجوہ کی بنا پر شریعت کے عام مقاصد کا بیان کرنا ضروری ہے، تاکہ مکلف کو ان کا علم ہو اور اسے یہ معلوم ہو کہ اسے کیا لینا ہے اور کیا چھوڑنا ہے اور تاکہ وہ ان کے ذریعے اپنی مصلحتوں اور اپنے نقصانات کو تول سکے۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں کہ شریعت کا مقصد بندوں کی مصلحتوں کو پورا کرنا ہے، ان کو پورا کرنا دو طرح سے ممکن

---

* شاطبی، الموافقات ۲: ۲۵۲؛ خلاف، علم أصول الفقه، ص ۲۳۲؛ زفزاف، مذاکرات فی أصول الفقه

ہے۔ اول ان کو وجود میں لانا پھر ان کی حفاظت کرنا۔ مصالح کے استقرا سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان کی تین قسمیں ہیں: ضروریات، حاجیات، تحسینیات۔

ان میں سے ہر قسم کی تکمیل کرنے والی چیزیں بھی ہیں، جن کو تکملات کہتے ہیں، لیکن یہ سب مرتبہ میں ایک جیسی نہیں ہیں۔ ذیل میں ہم ان کی تفصیل بیان کرتے ہیں:

ضروریات

۳۳۴۔ ضروریات سے مراد وہ مصالح ہیں جن پر لوگوں کی زندگی کا دارومدار ہے اور ان پر معاشرے کا قیام اور اس کا استحکام موقوف ہے۔ اگر یہ مصالح فوت ہو جائیں تو انسانی زندگی کا نظام درہم برہم ہو جائے اور لوگ زبردست انتشار اور افراتفری کا شکار ہو جائیں اور ان کے تمام معاملات گڑبڑ ہو جائیں۔ دنیا میں بھی ان کے لیے تنگی پیدا ہو اور آخرت میں بھی تکلیف و عذاب سے دوچار ہو جائیں۔ وہ ضروریات یہ ہیں: دین (مذہب)، نفس (جان)، عقل (ہوش و حواس) نسل (سلسلہ پیدائش و نسب) مال (دولت)۔ یہ وہ مصلحتیں ہیں جن کا لحاظ اور تحفظ تمام شریعتوں نے کیا ہے، اگرچہ ان لحاظ اور تحفظ کے طریقوں اور ذرائع میں فرق رہا ہے۔

اسلامی شریعت ان شریعتوں اور مذہبی قوانین میں آخری شریعت ہے، اس لیے اس نے ان مصالح کا تحفظ بھی انتہائی کامل طریقے سے کیا ہے۔ چنانچہ اسلامی شریعت نے اولاً ان مصالح کو وجود بخشنے اور ثانیاً ان کی حفاظت کے لیے احکام دیے۔ اسلامی شریعت نے دین کو انسانی زندگی کے لیے اساس قرار دیا اور اس کو وجود میں لانے کے لیے اس کے ارکان پر عمل کرنے کا حکم دیا۔ دین کے ارکان یہ ہیں: شہادتین اور ان کے لوازم اور ایسے ہی دوسرے بنیادی عقائد، جیسے مرنے کے بعد زندہ ہونے پر ایمان، قیامت کے دن حساب کتاب پر ایمان، بنیادی عبادات، جیسے نماز، روزہ، حج اور زکاۃ۔ یہ امور دین کو وجود بخشتے ہیں اور انہی سے دین وجود میں آتا ہے، لوگوں کے کام اور ان کے احوال ان سے درست ہوتے ہیں اور معاشرہ مضبوط اور مستحکم بنیادوں پر قائم ہوتا ہے۔

دین کی حفاظت کے لیے دعوت دین کا حکم دیا گیا ہے اور اس میں غلو کرنے اور حد سے بڑھنے سے منع کیا گیا، جو لوگ دین کو ختم کرنے اور اس کا نام و نشان مٹانے کے درپے ہوں ان کے خلاف جہاد فرض کیا گیا ہے۔ جو دین سے پھر جائیں، یعنی مرتد ہو جائیں ان کے لیے سزا مقرر کی گئی، اور لوگوں کو عقائد میں شک و شبہہ پیدا کرنے کی ممانعت کی گئی۔ غلط فتوے دینے اور تحریف احکام سے روکا گیا۔ نفس (جان) کو وجود بخشنے کے لیے نکاح کرنے کا

حکم دیا گیا اور اس کی حفاظت کے لیے کھانے اور پینے کو ضروری قرار دیا گیا۔ نفس انسانی پر ظلم وزیادتی پر سزائیں مقرر کی گئیں اور اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا حرام بتایا گیا۔

اللہ تعالیٰ نے عقل سب کو عطا کی ہے اور اس معاملے میں سب برابر ہیں۔ اس کی حفاظت کے لیے تمام نشہ آور چیزیں جو عقل کو خراب کرتی ہیں حرام کی گئیں اور جو لوگ نشہ لانے والی چیزیں اور ہوش وحواس کو زائل کرنے والی اشیا استعمال کریں ان کے لیے سزا مقرر کی گئی ہے۔

نسل انسانی کی بقا کے لیے شادی کا حکم دیا گیا اور اس کی حفاظت اور نسب کو اختلاط سے بچانے کے لیے زنا کو حرام کیا گیا اور اس کا ارتکاب کرنے والے کے لیے سزا مقرر کی گئی۔ اسقاط حمل کو حرام کیا گیا، اور حمل کو روکنے کی صرف ضرورت کی بنا پر اجازت دی گئی۔

مال کو وجود میں لانے کے لیے مختلف قسم کے معاملات کی اجازت دی گئی، اور اس کو حاصل کرنے کے لیے کوشش ومحنت کو واجب قرار دیا گیا، اور اس کی حفاظت کے لیے چوری کو حرام کیا گیا۔ اسی طرح چوری کرنے والے پر حد جاری کرنے کا حکم دیا گیا۔ دوسرے کا مال ضائع کرنا حرام کیا گیا اور اگر کوئی شخص دوسرے شخص کا مال ضائع کردے تو اس کے ذمہ اس کا تاوان دینا ضروری قرار دیا گیا۔ جن لوگوں کی عقل پختہ نہ ہو اور جو دیوانے ہوں ان پر مالی لین دین کی پابندی لگائی گئی۔ ایسے لوگوں کے لیے مالی معاونت کی اجازت نہیں ہے۔

حاجیات

۳۳۵۔ وہ امور حاجیات کہلاتے ہیں جن کی اپنے کاموں میں تنگی ومشقت دور کرنے کے لیے ضرورت ہوتی ہے۔ اگر یہ میسر نہ آئیں تو نظام زندگی میں تو خلل نہیں پڑتا، لیکن لوگ سختی، مشقت اور تنگی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ تمام حاجیات کا مقصد لوگوں سے تنگی ومشقت کو دور کرنا ہے۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے شریعت نے مختلف احکام دیے ہیں۔

عبادات میں مشقت دور کرنے کے لیے رخصت کا حکم دیا گیا، چنانچہ شریعت نے بیمار اور مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی۔ بیماری کی حالت میں بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت دی۔ سفر میں دو نمازیں ملا کر پڑھنے اور پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کی اجازت دی، کشتی اور جہاز میں اثنا نماز میں اگر سمت قبلہ کا رخ تبدیل ہو جائے تو غیر سمت قبل کی طرف نماز پڑھنے کی اجازت دی، بشرطیکہ اس کو سمت قبلہ کی طرف رخ کرنے میں تکلیف ومشقت ہو۔

معاملات میں بہت سے امور کو عمومی احکام و قواعد سے مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ چنانچہ شریعت نے بیع سَلَم کی اجازت دی، حالانکہ جو چیز معدوم ہو اس کی بیع عام قواعد کی رو سے جائز نہیں۔ استصناع یعنی کوئی چیز بنوانے کی اجازت دی۔ اس میں بھی معدوم شے کی بیع کو جائز قرار دیا گیا۔ اجارہ (کرایہ) اور مزارعت (بٹائی) کی اجازت دی گئی۔ شادی کے بعد زوجین کے درمیان اگر تعلقات خراب ہو جائیں اور محبت ویگانگت سے یہ رشتہ باقی رہنے کی کوئی امید نہ رہے تو اس کے لیے طلاق کا قانون وضع کیا گیا۔

انسانی عادات کا لحاظ کرتے ہوئے بحری وبری شکار کی اجازت دی گئی اور پاک اور حلال چیزوں کے استعمال اور ان سے فائدہ اٹھانے کا حکم دیا گیا۔

سزاؤں میں یہ قاعدہ مقرر کیا گیا کہ حدود کو شبہات کے سبب ساقط کر دیا جائے، قتل خطا میں عاقلہ (قاتل کی برادری) پر دیت واجب کی گئی اور یہ حکم قاتل کی آسانی کے لیے دیا گیا۔

جزئی نصوص کے علاوہ شریعت کے عمومی نصوص بھی مصالح حاجیات کے تحفظ کو بتلاتے ہیں۔ قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات ان کی تائید میں پیش کی جاسکتی ہیں: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدۃ۵: ۶] (اللہ تعالیٰ یہ نہیں چاہتا کہ تم پر کوئی تنگی کی جائے)۔ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج۲۲: ۷۸] (دین کے بارے میں تم پر کسی قسم کی تنگی نہیں کی)۔ ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرۃ۲: ۱۸۵] (اللہ تعالیٰ کو تمہارے لیے آسانی منظور ہے اور اس کو تمہارے لیے دشواری منظور نہیں)۔

تحسینیات

۳۳۶۔ یہ امور وہ ہیں جو انسانی احوال کو اخلاق حسنہ، ادب اور تہذیب وشائستگی کے تقاضوں کے مطابق بنا دیتے ہیں۔ اگر یہ فوت ہو جائیں تو نظام میں کوئی خلل نہیں پڑتا، اور ان کے نہ ہونے سے لوگ مشقت اور تکلیف میں بھی مبتلا نہیں ہوتے، لیکن ان کی زندگی کا نہج انسانی محاسن، مکارم اخلاق اور فطرت سلیمہ کے تقاضوں کے خلاف ہو جاتا ہے۔

شریعت نے عبادات، معاملات، عادات اور عقوبات (سزاؤں) میں ان تحسینی مصالح کا لحاظ رکھا ہے۔

عبادات میں ستر پوشی، مساجد میں داخل ہوتے وقت اچھا لباس پہننے، نماز، روزہ اور صدقات میں نوافل کے ذریعہ قربِ الٰہی حاصل کرنے کا حکم دیا گیا۔

معاملات میں گندگی وناپاک چیزیں فروخت کرنے، اسراف اور فضول خرچی کرنے، اور اگر ایک شخص کوئی چیز دوسرے کو فروخت کر رہا ہو تو دوسرے کو وہی چیز فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

عادات میں کھانے پینے کے آداب بتائے گئے، مثلاً سیدھے ہاتھ سے کھانا، اپنے سامنے سے کھانا، گندی، غلیظ اور طبعی طور پر ناپسندیدہ چیزوں کے کھانے سے پرہیز کرنا اور اپنے اندر اچھی خصلتیں اور اخلاق فاضلہ پیدا کرنا۔

سزاؤں میں قصاص میں قتل کرنے، یا جنگ میں قتل کرنے کی صورت میں مثلہ کرنے یعنی اعضا قلم کرنے اور چہرہ بگاڑنے سے منع کیا گیا۔ اسی طرح جنگ میں عورتوں، بچوں اور راہبوں کو قتل کرنے کی ممانعت کی گئی۔

مصالح کی تکمیل کرنے والی چیزیں

۳۳۷۔ کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں جن سے ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کی تکمیل ہوتی ہے۔ یہ تکمیل چیزیں ان مصالح کو وجود میں لانے اور ان کی مکمل حفاظت کرنے میں معاون ثابت ہوتی ہیں۔ ضروریات میں فرض نماز کی تکمیل کے لیے اذان دینے اور جماعت سے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا۔ قتل کی صورت میں قصاص کا حکم اس لیے دیا گیا کہ قاتل اور مقتول کے درمیان مماثلت پائی جائے اور اس سے جو مقصد ہے وہ پورا ہو جائے، یعنی مجرم آئندہ اس جرم کے ارتکاب سے باز رہے اور دوسرے بھی اس سے بچیں اور دشمنی و کینہ کے جذبات پیدا نہ ہونے پائیں۔

انسان کی پیدائش اور نسل انسانی کی افزائش کے لیے شادی کا حکم دیا گیا اور اس کی تکمیل کے لیے زوجین کے درمیان کفاءت (کفو میں شادی کرنے) کا حکم دیا گیا، یہ زوجین کے درمیان حسن معاشرت اور دائمی الفت کا سبب بنتی ہے۔ اسی طرح جس عورت کے ساتھ شادی کا ارادہ ہو اور اس کے ساتھ منگنی ہو گئی ہو اس کی طرف دیکھنے کی اجازت دی گئی۔ نسب کی حفاظت کے لیے زنا کو حرام قرار دیا گیا، اس کی تکمیل کے لیے کسی اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں ملنا، شہوت سے اس کی طرف دیکھنا، اور عورت کا تنہا بغیر محرم کے سفر کرنا ممنوع قرار دیا گیا، کیونکہ یہ چیزیں زنا کا سبب بن سکتی ہیں۔

عقل کی حفاظت کے لیے شراب کو حرام قرار دیا گیا اور شراب پینے والے کے لیے سزا مقرر کی گئی اور اس کی تکمیل کے لیے شراب کی تھوڑی مقدار پینے کو بھی ممنوع قرار دیا گیا، چاہے اس سے نشہ نہ آئے، کثیر مقدار میں شراب پی کر جو نشہ آتا ہے یہ قلیل مقدار کا ذریعہ ہے، اس ذریعے کو روکنے کے لیے قلیل مقدار کو حرام کیا گیا۔ مال و دولت کو وجود میں لانے کے لیے کئی قسم کے معاملات جائز کیے گئے اور ان کی تکمیل کے لیے غرر، فریب، دھوکا معدوم چیز کی خرید و فروخت اور ایسی چیز کی خرید و فروخت جس کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو اور اسی قسم کے دوسرے معاملات کی ممانعت کی گئی۔

حاجیات میں لوگوں کی مشقت اور تنگی دور کرنے کی غرض سے معاملات کی اجازت دی گئی اور ان کی تکمیل کے لیے جائز شرطوں کی بھی اجازت دی گئی اور معاملات میں ایسے اقدامات سے منع کیا گیا جو لوگوں کے درمیان جھگڑے کا باعث بنیں۔ قتل کی صورت میں عاقلہ (قاتل کی برادری) پر دیت کا بار ڈالا گیا اور اس کی تکمیل کے لیے یہ حکم دیا گیا کہ یہ دیت قسطوں میں ادا کی جائے، اور وہ لوگ ادا کریں جو ادا کر سکتے ہوں اور ایسی قسطوں میں ادا کریں جن کا ادا کرنا ان کے لیے آسان ہو۔ تحسینیات میں نفلی صدقات کا حکم دیا گیا اور اس کی تکمیل کے لیے مال خرچ کرنے میں میانہ روی کی تاکید کی گئی، تاکہ آدمی اپنا سارا مال خرچ کر کے دوسرے کے سامنے ہاتھ نہ پھیلاتا پھرے۔ اسی طرح عبادات میں فرائض کی تکمیل کے لیے نفلی عبادات کی تاکید کی گئی۔

تکملات کے موضوع سے متعلق یہ بات آخر میں قابل لحاظ ہے کہ حاجیات کو ضروریات کی تکمیل کرنے والی مصالح سمجھا جاتا ہے اور تحسینیات کو حاجیات کی تکمیل کرنے والی مصالح خیال کیا جاتا ہے۔

۳۳۸۔ اہمیت کے لحاظ سے مصالح کے درجے

مصالح کی تینوں قسمیں اہمیت میں برابر نہیں ہیں۔ ان میں سب سے مقدم جن کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری ہے وہ ضروریات ہیں، پھر حاجیات اور آخر میں تحسینیات۔ اس لحاظ سے جو احکام پہلی قسم کے لیے دیے گئے ہیں وہ ان احکام پر مقدم ہیں جو دوسری قسم کے لیے دیے گئے ہیں اور جو دوسری قسم کے لیے دیے گئے ہیں وہ ان سے زیادہ اہم ہیں جو تیسری قسم کے لیے دیے گئے ہیں۔ اسی ترتیب سے ان اقسام میں رعایت ضروری ہے۔ یعنی حاجیات کا لحاظ اس وقت جائز نہیں ہوگا اگر اس سے ضروریات میں خلل پڑتا ہو، اسی طرح تحسینیات کا لحاظ جائز نہیں ہے جب اس سے حاجیات اور ضروریات میں خلل آتا ہو۔ ایسے ہی تکملات کے لحاظ کی اجازت نہیں ہے جب اس سے اصل میں خلل آتا ہو۔

ان اصولوں کی روشنی میں اگر طبی معائنہ یا علاج کے لیے ستر کھولنے کی ضرورت ہو تو اس کی اجازت ہے۔ کیونکہ ستر کا چھپانا تحسینی ہے اور بدن کا علاج ضروریات میں سے ہے۔ جان بچانے کے لیے مردار اور ایسی ناپسندیدہ چیزیں کھانے کی اجازت ہے، کیونکہ جان بچانا ضروری ہے۔ ایسی صورت میں آدمی سے تنگی اور مشقت دور کرنا جائز نہیں ہے جب اس تنگی دور کرنے سے کوئی ایسی مصلحت فوت ہوتی ہو جو ضروری ہے، مثلاً فرض عبادت میں مشقت ہے، لیکن اس فرض کا ادا کرنا حفاظت دین کے لیے ضروری ہے اور حفاظت دین مصالح ضروریات میں سے ہے۔

اس طرح کسی تحسینی یا حاجی مصلحت کی اجازت نہیں ہے، اگر اس سے ضروری مصلحت پر زد پڑتی ہو۔ ایسے ہی ضروریات میں بھی بعض مصالح زیادہ اہم ہیں اور بعض کم اہم ہیں۔ جو ضروریات کم اہم ہیں ان کے لحاظ کی اس وقت اجازت نہیں ہوگی جب اس سے زیادہ اہمیت والی ضروریات متاثر ہوتی ہوں۔ بزدلی اور اپنی جان بچانے کی خاطر جہاد سے بیٹھ رہنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس بیٹھے رہنے سے دین کی حفاظت کرنے، جارحیت کو دفع کرنے اور دارالاسلام کی حفاظت کرنے کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ یہ امور ضروری ہیں اور جان کی حفاظت سے بھی زیادہ اہم ہیں، اگرچہ یہ دونوں امور اپنی اپنی جگہ ضروری ہیں۔ اگر ماہر اطبا یہ کہیں کہ کسی خاص مرض میں انسان کی جان بچانے کے لیے شراب کے سوا یقینی طور پر کوئی دوسرا علاج نہیں ہے، تو اس وقت شراب کے استعمال کی اجازت ہے، بلکہ اس سے بچنا جائز نہیں ہے۔

وہ اصول و قواعد جو ان مقاصد کے نتیجے میں مرتب ہوتے ہیں

ان ضروری، حاجی اور تحسینی مصالح کی رعایت کی بنیاد پر کچھ عام اصول مرتب ہوتے ہیں جن کو فقہا نے مستنبط کیا ہے اور ان سے بہت سے فروعی احکام نکالے ہیں۔ ان عمومی اصول و قواعد میں سے چند یہ ہیں:

اول: الضرر یزال (نقصان کو ضرور دور کیا جائے)

اس اصول پر مندرجہ ذیل اصول مبنی ہیں: جس کا حق ہو اس کے لیے حق شفعہ کا ثبوت، اگر کوئی شخص دوسرے کی کوئی چیز تلف کردے تو اس کے تاوان یا معاوضے کا واجب ہونا۔ اگر کوئی شخص عیب دار یا ناقص چیز فروخت کردے تو خریدار کو یہ چیز واپس کرنے کا اختیار ہونا، اگر کسی مقام پر وبائی بیماری پھیلے تو اس سے بچنے کے لیے احتیاطی تدابیر اور طبی طریقے اختیار کرنا وغیرہ۔

دوم: یدفع الضرر العام بتحمل الضرر الخاص (خاص یعنی انفرادی نقصان برداشت کر کے اجتماعی نقصان کو دور کیا جائے گا)۔

اس قاعدے سے مندرجہ ذیل احکام نکلتے ہیں: قاتل سے قصاص لینا، چور کا ہاتھ کاٹنا، سڑک یا عام راہ گزر پر کوئی دیوار جھک رہی ہو تو اس کو گرانا، جاہل اور غیر مستند طبیب کو لوگوں کا علاج کرنے سے روکنا، غیر مستند اور گمراہ مفتی کو فتویٰ دینے سے روکنا، ضرورت کے وقت اشیائے صرف کی قیمتیں مقرر کرنا وغیرہ۔

سوم: یدفع أشد الضررین بتحمل أخفهما (دو نقصانوں میں سے ہلکے نقصان کو برداشت کر کے زیادہ سخت نقصان کو دور کیا جائے)۔

اس قاعدہ پر مبنی چند تصریحات یہ ہیں: نقصان کی صورت میں یا بیوی کے اخراجات برداشت نہ کرنے کی صورت میں یا بیوی سے کافی عرصہ تک دور رہنے کی صورت میں اس کو طلاق دینا، طہارت سے مکمل طور پر عاجز ہونے کی صورت میں بلاطہارت نماز کا جائز ہونا، ستر ڈھانکنے سے مجبوری کی صورت میں بلاستر چھپائے نماز ادا کرنا وغیرہ۔

چہارم: درء المفاسد أولى من جلب المنافع (نقصان کا دور کرنا نفع حاصل کرنے پر مقدم ہے)

اس قاعدے پر مبنی احکام یہ ہیں: کسی شخص کی ملکیت میں تصرف سے اگر دوسروں کو نقصان پہنچتا ہو تو مالک کو اس کی ملکیت میں تصرف سے منع کرنا، اگر ملک میں عوام کو بعض چیزوں کی ضرورت ہو تو ان کی برآمد روک دینا اگرچہ کچھ لوگ اس کے نفع سے محروم ہو جائیں۔

پنجم: الضرورات تبيح المحظورات (ضرورتیں ممنوعہ چیزوں کو مباح کر دیتی ہیں)

یعنی ضرورت کے وقت حرام چیزیں بھی حلال ہو جاتی ہیں اور ناجائز کام جائز ہو جاتے ہیں۔ اس کی تفریعات یہ ہیں: شدید بھوک پیاس کی حالت میں جس سے آدمی کی ہلاکت کا اندیشہ ہو حرام چیزیں کھانا جائز ہے اور ضرورت کے وقت ان چیزوں پر پابندی عائد کی جاسکتی ہے جو جائز ہوں۔

ششم: الضرورات تقدّر بقدرها (ضروریات پر ان کی مقدار کے مطابق عمل ہو گا)

یعنی جب تک ضرورت باقی ہو اس پر عمل ہو گا اگر ضرورت ختم جائے تو اس کے احکام بھی ختم ہو جائیں گے۔ اس پر مبنی فروعی احکام یہ ہیں کہ ضرورت کے وقت اگر کوئی شخص مردار گوشت کو کھالے یا شراب پیے تو اس کو یہ چیزیں اتنی مقدار میں استعمال کرنی چاہئیں جس سے اس کی ضرورت پوری ہو جائے اور جب تک یہ مجبوری ہو اس کو ان کے استعمال کی اجازت ہے۔ جوں ہی اس کی وہ مجبوری ختم ہو جائے ضرورت کے احکام بھی ختم ہو جائیں گے اور یہ حرام چیزیں اس کے لیے بھی حرام ہو جائیں گی۔

ہفتم: المشقة تجلب التيسير (تنگی و مشقت آسانی کا سبب بنتی ہے)۔

اس پر مبنی فروعی احکام یہ ہیں: مشقت و تنگی کے وقت رخصت کے احکام پر عمل ہو گا۔ نکاح کے وقت یا اس سے پہلے بیوی کو اپنے شوہر کا عیب نہ معلوم ہو اور نکاح کے بعد یہ عیب ظاہر ہو جائے تو فسخ نکاح کی اجازت ہو گی۔

ہشتم: الحرج مرفوع (تنگی کو رفع کرنا ضروری ہے)

اس کی تفریعات یہ ہیں: مردوں کو جن امور کا علم نہ ہو ان میں عورتوں کی شہادت قبول کرنا، شہادت قبول کرنے میں ظن غالب پر اکتفا کرنا اور یقین کے پیچھے نہ پڑنا۔

نہم: لا یجوز ارتکاب ما یشق علی النفس (جو کام نفس کے لیے سخت مشقت کا باعث [مگر عبادت کا حصہ نہ] ہو، اس کا ارتکاب جائز نہیں)۔

اس پر مبنی فروعی احکام یہ ہیں: ساری رات جاگنا اور نماز میں کھڑے رہنا، ہمیشہ مسلسل روزے رکھنا، نکاح نہ کرنا، راہبوں اور جوگیوں کا طریقہ اختیار کرنا وغیرہ ناجائز ہیں۔

فصل سوم

دلائل میں تعارض، ترجیح اور نسخ

۳۴۰۔ تمہید

اصول فقہ کے مباحث میں دلائل کے درمیان تعارض کا مطلب یہ ہے کہ کسی خاص مسئلے میں ایک دلیل ایک حکم کی متقاضی ہو اور اسی مسئلے کے بارے میں دوسری دلیل دوسرا حکم چاہتی ہو۔ اس معنیٰ میں شرعی دلائل کے درمیان تعارض کا تصور فی الواقع کیا ہی نہیں جا سکتا، کیونکہ شریعت میں دلیلیں احکام کو بتانے کے لیے قائم کی گئی ہیں۔ اسی طرح ان کے تقاضا پر عمل کرنا ممکن اور تکلیف کی شرط اسی وقت پوری ہوتی ہے۔ جب مکلّف عاقل و بالغ ہو اس کے لیے شرعی احکام کا جاننا ممکن ہو۔ اس صورت میں یہ بات محال ہے کہ دلائل کے ایک دوسرے سے متعارض ہوتے ہوئے ان کا مفہوم و معنی سمجھا جا سکے۔ کیونکہ تعارض کا مطلب ہے دلائل کا ایک دوسرے سے ٹکراؤ ہونا، ان سے لاعلم رہنا، مقصد کا مبہم رکھنا اور شرط تکلیف کا فوت ہونا۔ اسلامی شریعت میں یہ تمام چیزیں ادا نہیں ہو سکتیں۔ اللہ تعالیٰ جو پر حکمت ذات ہے کے بارے میں ایسا تصور کرنا بھی محال ہے کہ وہ باہم متعارض احکام دے سکتا ہے۔

تعارض حقیقت میں تو محال ہے، لیکن مجتہدین کی رائے اور ان کی نظر کے اعتبار سے یہ محال نہیں ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک مجتہد ظاہر میں یہ سمجھے کہ کسی مسئلے میں ایک دلیل دوسری کے مخالف ہے اور اس کا یہ سمجھنا اس کی کم فہمی، کمزوری اور مسئلے کے تمام دلائل اور پہلوؤں سے ناواقفیت کے سبب سے ہو۔ اس لیے اس کے نزدیک یہ تعارض ظاہر میں ہوتا ہے نہ کہ حقیقت میں۔ نصوص اور دلائل کے درمیان اس ظاہری تعارض کو دور کرنے کے لیے علمائے اصول نے کچھ اصول و قواعد وضع کیے ہیں۔ ان قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ مجتہد کو ناسخ و منسوخ کا علم ہونا چاہیے، الفاظ کی دلالت کی ترجیح کے طریقوں سے واقف ہونا چاہیے، اور اسی طرح ترجیح اور تعارض دور کرنے کے دیگر طریقے جن کا ہم اس فصل میں ذکر کریں گے۔ اس لیے ہم نے اس فصل کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

اول: نسخ کے بارے میں الگ سے بحث، اس کے مفہوم، محل اور زمانہ کے بارے میں وضاحت

دوم: ترجیح کے قواعد اور دلائل نصوص کے درمیان تعارض کو دور کرنے کے لیے اصول سے متعلق گفتگو

پہلی مبحث

نسخ

۳۴۱۔ لغت میں نسخ زائل کرنے یا منتقل کرنے کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے: رفع الحكم الشرعيّ بدليل شرعي متأخر عنه (حکم شرعی کو دلیل کے ذریعے جو اس کے بعد آئی ہو رفع کرنے کو نسخ کہتے ہیں)۔ بعد میں آنے والی اس دلیل کو ناسخ کہتے ہیں اور اس سے پہلے حکم کو منسوخ کہتے ہیں اور اس رفع حکم یعنی حکم اٹھانے کو نسخ کہتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ قرآن مجید میں نسخ واقع ہوا ہے اور اس کی سب سے ظاہر وباہر مثال، جس میں کسی طرف سے کوئی نزاع نہیں ہے، نماز میں بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کو منسوخ کر کے مسجد الحرام کی طرف رخ کرنے کا حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرۃ۲: ۱۴۴] (بے شک ہم آپ کے منہ کا بار بار آسمان کی طرف پھرنا دیکھ رہے ہیں، سو ہم آپ کو اسی قبلہ کی طرف پھیر دیں گے جس کو آپ پسند کرتے ہیں۔ بس اب آپ اپنا منہ مسجد الحرام کی طرف پھیر لیجیے اور تم جہاں کہیں بھی ہو اپنے منہ اسی کی طرف پھیرو)۔

نسخ کبھی کلی ہوتا ہے۔ اس صورت میں پہلا یا سابق حکم پورے کا پورا اٹھالیا جاتا ہے جیسے بیت المقدس کی طرف نماز میں رخ کرنے کا حکم منسوخ کر کے مسجد الحرام کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا۔ اور کبھی جزئی ہوتا ہے، یعنی جن افراد پر سابق حکم پہلے منطبق ہوتا تھا، ان میں سے بعض سے اس کو اٹھالیا جاتا ہے اور بعض سے نہیں۔

اس کی مثال میں قذف (تہمت زنا) کی آیت پیش کی جاسکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور۲۴: ۴] (جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسی کوڑے مارو اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو)۔ اس آیت میں قذف کی سزا کا حکم عام ہے، یعنی خواہ خاوند اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے یا خاوند کے علاوہ دوسرے لوگ دوسری پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں، سب کو ایک ہی سزا دی جائے گی۔ لیکن یہ عمومی حکم ایک دوسری آیت سے جزوی طور پر منسوخ ہو گیا اور وہ یہ ہے کہ اگر خاوند اپنی بیوی پر

زنا کی تہمت لگائے اور چار گواہ نہ لا سکے تو اس پر عام لوگوں کی طرح حد قذف جاری نہیں ہوگی، بلکہ لعان کے ذریعے دونوں کی تفریق کرادی جائے گی۔

لعان سے متعلق آیت یہ ہے: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ. وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ. وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور ۲۴: ۶- ۱۰] (جو لوگ اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگائیں اور ان کے پاس سوائے اپنی ذات کے اور کوئی گواہ نہ ہو تو ایسے شخص کی گواہی یہی ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر یہ کہہ دے کہ بے شک وہ اپنے دعوے میں سچا ہے۔ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے اور اس کے پاس کوئی ثبوت نہ ہو تو وہ لعان کرے، یعنی قاضی کے سامنے چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر یہ کہے کہ اس نے جو اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی ہے اس میں وہ سچا ہے اور پانچویں بار قسم کھا کر یہ کہے کہ اس کے خاوند نے جو اس پر زنا کی تہمت لگائی ہے اس میں وہ جھوٹا ہے۔ پھر بیوی چار بار اللہ کی قسم کھائے کہ خاوند نے اس پر جو زنا کی تہمت لگائی ہے اس میں وہ جھوٹا ہے اور پانچویں بار اللہ کو گواہ بنا کر یہ کہے کہ اگر وہ سچا ہے تو خود اس پر (بیوی پر) خدا کا غضب نازل ہو)۔ جب زوجین کے درمیان لعان کی تکمیل ہو جائے، تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کرادے۔

۳۴۲۔ نسخ کی حکمت

جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اسلامی شریعت میں نسخ عملاً واقع ہوا ہے۔ اس میں حکمت یہ ہے کہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی مصالح کی رعایت کرنا چاہتے ہیں اور جیسا کہ ہم تفصیل سے پہلے بتا چکے ہیں کہ تشریع احکام کا اصلی مقصد بندوں کی مصالح کو پورا کرنا ہے۔ اگر کبھی یہ بات دیکھی جائے کہ مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ کسی زمانے میں فلاں حکم کو تبدیل کر دیا جائے تو یہ تبدیلی تشریع احکام کے اس مقصد کے ساتھ متفق ہوگی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں صبح وشام دو وقت کی نمازیں فرض ہوئیں اور ہر نماز میں صرف دو رکعتیں فرض۔ اس کے بعد تدریجاً پانچ نمازیں فرض کی گئیں اور ان کی مختلف رکعتیں مقرر ہوئیں جس طرح آج ہم ان نمازوں کو ادا کرتے ہیں لیکن ان نمازوں اور رکعتوں کی تکمیل اس وقت ہوئی جب نفس ان کے عادی ہو چکے تھے اور انہیں ان سے اطمینان حاصل ہو چکا تھا۔

۳۴۳۔ نسخ اور تخصیص

بعض اوقات نسخ جزئی کا تخصیص کے ساتھ التباس ہو جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب عام کی تخصیص کی جاتی ہے تو بعض افراد سے اس کا حکم اٹھالیا جاتا ہے اور ان کے علاوہ یہ حکم ان افراد تک محدود رہتا ہے جو مخصص میں شامل ہوتے ہیں اور یہی حال نسخ جزئی کا بھی ہے۔ اس میں بھی عمومی حکم کو بعض افراد سے اٹھالیا جاتا ہے اور حکم خاص افراد تک محدود رہتا ہے لیکن مشابہت کے باوجود نسخ اور تخصیص کے درمیان فرق ہے۔ وہ یہ ہے کہ حالت نسخ میں ابتدا ہی سے حکم میں تمام افراد شامل ہوتے ہیں یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ حکم شروع ہی سے تمام لوگوں کے لیے نازل ہوتا ہے۔ اس کے بعد ناسخ دلیل سے بعض افراد کی نسبت وہ حکم اٹھالیا جاتا ہے، لیکن وہ حکم ان کے علاوہ دوسرے افراد کے لیے باقی رہتا ہے۔ تاہم تخصیص میں ایسا نہیں ہوتا۔ اس میں ابتدا ہی سے حکم کچھ مخصوص افراد سے متعلق ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مخصص ہمیں یہ بتلاتا ہے کہ ابتدا ہی سے شارع کی مراد عام سے تمام افراد کی شمولیت نہیں تھی۔ بلکہ شروع ہی سے یہ حکم مخصوص افراد کے لیے دیا گیا تھا۔ اس لیے مخصص کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ عام سے ملا ہوا ہو یا کم از کم اس پر عمل پہلے وارد ہو چکا ہو لیکن نسخ جزئی کی صورت اس کے برعکس ہے۔ اس میں شرط یہ ہے کہ وہ اس وقت کے بعد وارد ہو جب اس پر عمل کرنا ہو۔

۳۴۴۔ نسخ کی قسمیں

نسخ کبھی صریح ہوتا ہے، اس طرح کہ شارع خود اس بات کی وضاحت کردے کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ اس کی مثال میں ہم رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں: كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا * (میں تمہیں پہلے قبروں کی زیارت سے منع کرتا تھا اب تم ان کی زیارت کرو، کیونکہ یہ زیارت تمہیں آخرت یاد دلاتی ہے)۔

نسخ کبھی ضمنی ہوتا ہے اس طرح کہ شارع کسی حکم کے منسوخ ہونے کے بارے میں خود وضاحت نہ کرے بلکہ کوئی ایسا حکم دے جو سابق حکم کے معارض ہو اور واضح طور پر یہ نہ بتائے کہ پہلا حکم منسوخ ہو چکا ہے اور دونوں حکموں کے درمیان موافقت ناممکن ہو۔ اس لیے جو حکم بعد میں دیا ہے وہ ضمنی طور پر پہلے حکم کا ناسخ ہو گا۔

---

* سنن ابن ماجہ، کتاب الجنائز، باب ما جاء في زيارة القبور

ضمنی نسخ کی مثال میں یہ آیات پیش کی جا سکتی ہیں: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرة۲: ۲۴۰] (جو لوگ تم میں سے مرنے لگیں اور اپنے پیچھے اپنی بیویاں چھوڑیں تو وہ اپنی بیویوں کے حق میں ایک سال خرچ دینے اور ان کو گھر سے نہ نکالنے کی وصیت کر جائیں)۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ کہ جس عورت کا خاوند مر جائے اس کی عدت پورا ایک سال ہے۔ یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا۔ اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة۲: ۲۳۴] (جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ بیویاں اپنے آپ کو چار ماہ دس دن روکے رکھیں)۔ یہ آیت بتلاتی ہے کہ جس عورت کا خاوند مر جائے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔ اس لیے یہ آیت ضمنی طور پر پہلی آیت کی ناسخ ہے کیونکہ یہ بعد میں نازل ہوئی تھی۔

۳۴۵۔ نسخ کا وقت اور وہ احکام جن کا منسوخ ہونا جائز اور ممکن ہے

نسخ صرف نبی کریم ﷺ کی زندگی میں ہو سکتا ہے۔ آپ کی وفات کے بعد نسخ ممکن نہیں ہے، کیونکہ نسخ وحی سے ہوتا تھا اور آپ کے بعد وحی کا سلسلہ بند ہو چکا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ قوت میں منسوخ کے برابر ہو جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ کوئی چیز بھی قوت میں وحی کے برابر نہیں ہو سکتی سوائے وحی کے اور وحی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد منقطع ہو چکی ہے۔ اس لیے آپ کی وفات کے بعد قطعی طور پر اسلامی شریعت کا کوئی حکم منسوخ نہیں ہو سکتا۔

جن احکام کا منسوخ ہونا جائز ہے وہ ایسے فروعی احکام ہیں جو قابل تغیر و تبدل ہیں، لیکن دوسری قسم کے احکام میں نسخ جائز نہیں ہے مثلاً بنیادی احکام۔ یہ عقائد سے متعلق احکام ہیں، جیسے اللہ پر، آخرت پر اور حساب کتاب پر ایمان، اسی طرح شرک، ظلم زیادتی اور زنا کی حرمت، امہات فضائل واخلاق جیسے عدل، صداقت، والدین کے ساتھ نیکی وحسن سلوک۔ ان احکام کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ کسی وقت میں یا کسی حال میں یا کسی موقع پر تبدیلی یا تغیر ہو سکتا ہے، چاہے حالات، زمانے اور مواقع کیسے ہی بدل جائیں یہ احکام اپنی جگہ جوں کے توں قائم رہیں گے۔ ایسے ہی بعض فروعی احکام جو ایسے احکام سے ملحق ہیں جن کے سبب اب وہ ابدی بن گئے ہیں اور اب منسوخ نہیں ہو سکتے۔ جیسے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد: الجهاد ماض إلى يوم القيامة (جہاد قیامت تک جاری رہے گا)۔

۳۴۶۔ وہ دلائل جن سے نسخ جائز ہے

نسخ میں بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ قوت میں منسوخ دلیل کے برابر ہو یا اس سے قوی تر ہو اور منسوخ دلیل کے بعد وارد ہو نہ کہ پہلے۔ اس اصول پر متعدد قواعد متفرع ہوتے ہیں اور ان سے متعدد نتائج نکلتے ہیں:

اول: قرآن مجید کی آیات ایک دوسرے سے منسوخ ہو سکتی ہیں کیونکہ یہ سب قوت میں برابر ہیں۔

دوم: متواتر سنت سے قرآن مجید کی آیت منسوخ ہو سکتی ہے اور اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے کیونکہ متواتر سنت قطعی الثبوت ہونے میں قرآن کی طرح ہے۔ نیز دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور وہ وحی ہے۔ یہ جمہور کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قرآن صرف قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے اور سنت سے صرف سنت۔

سوم: ایک خبر واحد دوسری خبر واحد کو منسوخ کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ دونوں قوت میں برابر ہوں یا ناسخ حدیث منسوخ سے زیادہ قوی ہو۔

چہارم: اجماع سے قران مجید یا سنت کی کوئی نص منسوخ نہیں ہو سکتی، کیونکہ نص اگر قطعی الدلالۃ ہے تو اس کے خلاف اجماع منعقد ہو سکتا ہے۔ اگر ظنی الدلالۃ ہے اور اس کے خلاف اجماع منعقد ہو چکا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع کرنے والے فقہا کی نظر میں کوئی دوسری ایسی دلیل موجود تھی جس کو ظنی الدلالۃ نص پر ترجیح حاصل ہے۔ اس لحاظ سے وہ دلیل ناسخ ہے جس پر اجماع منعقد ہوا ہے نہ کہ خود اجماع۔

پنجم: اجماع قرآن مجید یا سنت کی کسی نص کو منسوخ نہیں کر سکتا، کیونکہ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ منسوخ سے متاخر ہو اور قرآن و سنت کی نصوص اجماع پر مقدم ہیں کیونکہ اجماع ایک ایسا شرعی ماخذ ہے جس کی حجیت نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ آپ کی زندگی میں نہیں جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ششم: جو اجماع قرآن مجید کی کسی نص یا حدیث یا قیاس پر مبنی ہو دوسرے اجماع سے منسوخ نہیں ہو سکتا۔ ہاں جو اجماع مصلحت پر مبنی ہو وہ دوسرے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ یہ بھی اسی صورت میں ہے جب مصلحت بدل جائے اور یہ مناسب سمجھا جائے کہ اب مصلحت کسی دوسرے حکم کے لانے ہی سے پوری ہو سکتی ہے اور سابق حکم سے اس مصلحت کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔

ہفتم: قیاس میں قرآن مجید کی نص یا حدیث یا اجماع کرنے کو منسوخ کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اور نہ ہی وہ خود ان چیزوں سے منسوخ ہو سکتا ہے، کیونکہ قیاس کے ذریعے حکم اس وقت مستنبط کیا جاتا ہے جب قرآن و سنت اور

اجماع سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔ قیاس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ کسی ایسے حکم کے خلاف نہ ہو جو ان میں سے کسی سے ثابت ہو، ورنہ ایسے قیاس کا اعتبار نہ ہوگا۔

ہشتم: ایک قیاس دوسرے قیاس کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ قیاس رائے واجتہاد پر مبنی ہوتا ہے اور وہ قیاس اس مجتہد کی نسبت حجت ہے جو اس قیاس پر مبنی حکم تک اپنے اجتہاد کے ذریعے پہنچتا ہے۔ رہے دوسرے مجتہدین تو ان کے لیے یہ قیاس حجت نہیں ہے۔

لیکن اگر ایک مجتہد سے دو قیاس صادر ہوں تو دونوں کے درمیان تعارض ممکن ہے، تاہم وہ بھی ایک دوسرے کے لیے ناسخ نہیں بن سکتے، کیونکہ قیاس رائے واجتہاد پر مبنی ہوتا ہے اور نسخ احکام میں رائے کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔ اس صورت میں مجتہد کا فرض ہے کہ ایک دوسرے پر ترجیح کا کوئی طریقہ تلاش کرے اور اس کی نگاہ میں جو راجح ہو اس پر عمل کرے جیسا کہ استحسان میں ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں دو قیاس ممکن ہوتے ہیں اور مجتہد ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے اور اکثر قیاس خفی اپنی علت کی قوت اور حکم میں اس کی تاثیر کے سبب قابل ترجیح ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس کو استحسان کہتے ہیں، جیسا کہ ہم اس سے پہلے تفصیل سے اس پر روشنی ڈال چکے ہیں۔

دوسری مبحث

تعارض وترجیح*

۳۴۷۔ شرعی دلائل کے درمیان حقیقت میں تعارض نہیں ہوتا، بلکہ مجتہد کی نظر میں ہوتا ہے، اس لیے یہ ظاہری تعارض ہوتا ہے، حقیقی نہیں۔ اس ظاہری تعارض کی رو سے دونوں متعارض دلائل کا تقاضا ہوتا ہے کہ ایک ایسے مسئلے میں جس کا مجتہد حکم تلاش کر رہا ہوتا ہے ایک ہی وقت میں دو مختلف اور باہم متعارض احکام لاگو ہوں۔

اس ظاہری تعارض کے ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ دونوں دلیلیں قوت میں برابر ہوں، جیسے قرآن مجید کی دو آیتیں یا دو حدیثیں۔ اس حالت میں ایک مجتہد دونوں نصوص کی تاریخ ورود کو تلاش کرتا ہے۔ اگر اسے ان کی تاریخ کا علم ہو جاتا ہے تو وہ فوراً یہ فیصلہ کرتا ہے کہ بعد میں وارد ہونے والی نص پہلے وارد ہونے والی نص کو منسوخ کرتی ہے۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ [البقرۃ۲: ۲۴۰] (جو لوگ تم میں سے مرنے لگیں اور اپنے پیچھے اپنی بیویاں چھوڑ دیں تو وہ اپنی بیویوں کے حق میں ایک سال تک خرچ دینے اور ان کو گھر سے نہ نکالنے کی وصیت کر جائیں)۔ دوسری جگہ ارشاد باری ہے: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرۃ۲: ۲۳۴] (جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ بیویاں اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن روکے رکھیں)

پہلی آیت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس عورت کا خاوند مر جائے اس کی عدت ایک سال ہے۔ دوسری آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت کا خاوند مر جائے اس کی عدت چار مہینے اور دس دن ہے۔ چونکہ پہلی آیت دوسری آیت کے بعد نازل ہوئی اس لیے وہ پہلی آیت کو منسوخ کرتی ہے اور دوسری کا حکم باقی رہے گا۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرۃ۲: ۲۳۴] (جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار ماہ

---

* بیضاوی، منہاج الوصول، ص۱۱۳؛ الإحکام۴: ۳۲؛ فواتح الرحموت

اور دس دن روکے رکھیں)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق۶۵: ۴] (حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے پیٹ کا بچہ جن لیں)۔

پہلی آیت بتلاتی ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے، اس میں حاملہ یا غیر حاملہ کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ لیکن دوسری آیت بتلاتی ہے کہ جس عورت کا خاوند مر جائے اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل تک ہے۔ یعنی بچے کی پیدائش ہوتے ہی اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔

بعض فقہا جیسے عبد اللہ بن مسعودؓ کی رائے یہ ہے کہ دوسری آیت پہلی آیت کے بعد نازل ہوئی ہے اس لیے دوسری آیت پہلی آیت کی ناسخ ہے۔ اس لیے دوسری آیت کے مطابق حاملہ عورت وضع حمل تک عدت گزارے گی۔ خواہ یہ مدت چار ماہ دس دن سے کم ہو یا زیادہ۔

۳۴۸۔ اگر دو متعارض نصوص کی تاریخ ورود کا علم نہ ہو تو مجتہد ایک نص کو دوسری پر ترجیح دے اور اس میں وہ طریقے اختیار کرے جو ترجیح کے لیے متعین ہیں۔ ترجیح کے طریقوں میں سے بعض اہم طریقے ذیل میں لکھے جاتے ہیں:

اول: نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی

اس سے پہلے ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں کہ واضح الدلالت لفظ کی چار قسمیں ہیں: ظاہر، نص، مفسر، محکم۔ ان میں سے جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض ہو گا تو نص کو ظاہر پر ترجیح ہو گی۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو۔ جن عورتوں سے نکاح حرام ہے ان کی تفصیل بیان کرنے کے بعد ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۴] (ان محرمات مذکورہ کے علاوہ باقی عورتوں کو تمہارے لیے حلال کر دیا گیا)۔ اس آیت کے لفظی وظاہری معنیٰ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان عورتوں کے علاوہ آدمی چار سے زیادہ عورتوں سے بیک وقت شادی کر سکتا ہے لیکن آیت کے یہ ظاہری معنیٰ دوسری آیت سے متعارض ہیں۔ وہ دوسری آیت یہ ہے: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء۴: ۳] (وہ عورتیں جو تم کو پسند ہوں ان میں سے دو دو تین تین اور چار چار عورتوں سے نکاح کرو)۔ اس آیت کی رو سے ایک وقت میں چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرنا حرام ہے اور یہ دوسری آیت اس بارے میں نص ہے، یعنی اسی مقصد کے لیے نازل ہوئی تھی اس لیے اس کو پہلی آیت پر جو ظاہر ہے ترجیح دی جائے گی اور چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرنا حرام ہو گا۔

دوم: مفسر کو نص پر ترجیح دی جائے گی

جس وقت عورت کو حیض کے علاوہ مسلسل خون جاری ہو یعنی وہ مستحاضہ ہو اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَاةٍ* (مستحاضہ ہر نماز کے لیے نیا وضو کرے)۔ یہ حدیث اس امر کے بارے میں نص ہے کہ مستحاضہ پر نماز کے لیے وضو کرنا، خواہ وہ ایک ہی وقت میں ہو فرض ہے، کیونکہ حدیث کے ظاہر الفاظ سے یہی معنیٰ سمجھ میں آتے ہیں اور اس حدیث کا مقصد بھی اصل میں اسی حکم کو بتانا ہے لیکن اس میں تاویل کی گنجائش موجود ہے۔ اسی مسئلے کے بارے میں آپ نے ارشاد فرمایا اور اسی حدیث کی یہ دوسری روایت ہے: المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة یہ حدیث پہلی حدیث سے متعارض ہے۔ پہلی حدیث کے مطابق مستحاضہ کو ہر نماز کے لیے وضو کرنا چاہیے۔ دوسری کی رو سے نماز کے ایک ہی وقت میں وضو کرنا چاہیے۔ یہ دوسری حدیث پہلی حدیث کی تفسیر کرتی ہے۔ یعنی اس کی تشریح و وضاحت کرتی ہے کہ مستحاضہ پر ہر نماز کے لیے وضو کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ جب بھی نماز کا وقت آئے نیا وضو کر لے۔ اس وقت میں چاہے جتنی نمازیں پڑھ لے۔ اس معنیٰ میں کوئی تاویل نہیں کی جا سکتی، کیونکہ یہ حدیث مفسر ہے۔ اس لیے پہلی حدیث پر اس کو ترجیح دی جائے گی اور اس کے مقتضیٰ کے مطابق عمل ہو گا۔

سوم: محکم کو اس کے ما سوا ہر قسم پر، خواہ وہ ظاہر ہو، نص ہو یا مفسر، ترجیح دی جائے گی

اس کی مثال میں مندرجہ ذیل آیات پیش کی جا سکتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء۴: ۲۴] (ان محرمات مذکورہ کے علاوہ اور باقی عورتوں کو تمہارے لیے حلال کر دیا گیا ہے)۔ محرمات کو چھوڑ کر اس آیت سے اس کے عموم کے سبب نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات سے آپ کی وفات کے بعد شادی کی اجازت معلوم ہوتی ہے لیکن دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [الاحزاب۳۳: ۵۳] (تم کو یہ بات کسی طرح جائز نہیں کہ اللہ کے رسول کو اذیت پہنچاؤ اور نہ تم کو یہ جائز ہے کہ تم پیغمبر کے بعد ان کی بیویوں سے کبھی بھی نکاح کرو)۔ یہ آیت نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد آپ کی ازواج مطہرات کے ساتھ نکاح کی حرمت کے بارے میں محکم ہے۔ اس

* سنن ابوداؤد، کتاب الطھارۃ، باب من قال تغتسل من طھر إلی طھر

آیت کے ان محکم معنٰی میں کسی تاویل اور نسخ کی گنجائش نہیں ہے۔ پہلی آیت پر جو نص ہے اسے ترجیح دی جائے گی۔ اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کی ازواج مطہرات کے ساتھ شادی کرنا حرام ہو گا۔

چہارم: جو حکم عبارۃ النص سے ثابت ہو اس کو اس حکم پر جو اشارۃ النص سے ثابت ہو، ترجیح دی جائے گی

اس کی مثال میں مندرجہ ذیل آیتیں پیش کی جا سکتی ہیں: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرۃ۲: ۱۷۸] (اے ایمان والو! مقتولین کے بارے میں تم پر قصاص لازم کیا گیا ہے)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء۴: ۹۳] (جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر دے تو اس کی سزا جہنم ہے کہ وہ اس میں پڑا رہے)۔

پہلی آیت عبارۃ النص کے طریقے سے یہ بتلاتی ہے کہ قاتل سے قصاص لینا واجب ہے۔ دوسری آیت اشارۃ النص کے طریقے سے یہ بتلاتی ہے کہ عمداً قتل کرنے والے سے قصاص لینا ضروری نہیں ہے کیونکہ وہ سزا کے طور پر ہمیشہ دوزخ میں رہے گا۔ یہ آیت عمداً قتل کرنے والے شخص کے لیے صرف جہنم کی سزا پر اکتفا کرتی ہے اور یہی آیت قتل عمد کی سزا کو بھی بتلا رہی ہے تو اشارۃ النص کے طریقے سے اس آیت سے یہ بات نکلتی ہے کہ اس قاتل کو سوائے جہنم کی سزا کے کوئی دوسری سزا دینا ضروری نہیں ہے، کیونکہ یہ مشہور قاعدہ ہے کہ مقام بیان و تشریح میں اگر کسی چیز پر اس مفہوم پر اکتفا کیا جائے تو وہ مفید حصر ہوتا ہے۔ لیکن یہ مفہوم اشارۃ النص سے نکلتا ہے اس لیے اس کو اس مفہوم پر ترجیح دی جائے گی جو عبارۃ النص سے سمجھا جاتا ہے اور وہ قصاص ہے۔ اس لیے عمداً قتل کرنے والے شخص پر قصاص واجب ہو گا۔

پنجم: جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو اس کو اس حکم پر ترجیح دی جائے گی جو دلالۃ النص سے ثابت ہو

اس کی مثال میں مندرجہ ذیل آیات پیش کی جا سکتی ہیں: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء۴: ۹۲] (جو شخص غلطی سے کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اس سے ایک مسلمان غلام یا باندی کو آزاد کرنا ہے)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء۴: ۱۳] (جو شخص کسی مسلمان کو قصداً جان بوجھ کر قتل کر دے تو اس کی جزا جہنم ہے جہاں وہ ہمیشہ رہے گا)۔

پہلی آیت سے عبارۃ النص کے طریقے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جو شخص غلطی سے کسی شخص کو قتل کر دے تو اس پر کفارہ واجب ہے اور اسی آیت سے دلالۃ النص کے طریقے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جو شخص قصداً کسی کو قتل کر دے اس پر کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہ تو اس شخص سے جو خطا سے کسی کو قتل کرے کفارے کا زیادہ مستحق ہے۔ اس لیے کفارے کا سبب جرم قتل ہے اور قتل عمد میں جرم قتل خطا کی بنسبت زیادہ شدید اور ہولناک ہوتا ہے۔ اس لیے قصداً قتل کرنے والے پر کفارہ غلطی سے قتل کرنے والے شخص کے مقابلے میں بدرجہ اولیٰ واجب ہونا چاہیے۔

دوسری آیت سے بطریق اشارۃ النص یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عمداً قتل کرنے والے شخص پر دنیا میں کوئی کفارہ نہیں، کیونکہ آیت میں اس کے لیے دائمی جہنم کی سزا پر اکتفا کیا گیا ہے۔ مقام بیان میں اس سزا پر اکتفا کرنا دوسری ہر قسم کی سزا کی نفی کرتا ہے۔ یہ مفہوم اس آیت سے اشارۃ النص کے طریقے سے معلوم ہوتا ہے اور یہ اس مفہوم سے متعارض ہے جو پہلی آیت سے دلالۃ النص کے طریقے سے سمجھ میں آتا ہے۔ اس لیے جو مفہوم اشارۃ النص سے نکلتا ہو وہ اس مفہوم پر قابل ترجیح ہے جو پہلی آیت دلالۃ النص سے نکلتا ہے۔ اس لیے عمداً قتل کرنے والے شخص پر کوئی کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ یہ حنفی فقہا کا نظریہ ہے۔ شافعی فقہا دلالۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دیتے ہیں اس لیے قتل عمد میں بھی ان کے نزدیک کفارہ واجب ہے۔

ششم: جو حکم دلالت منطوق سے ثابت ہو اسے دلالتِ مفہوم پر ترجیح دی جائے گی

اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ [آل عمران ۳: ۱۳۰] (اے ایمان والو! دگنا چوگنا سود نہ کھاؤ) اگر ہم اس میں مفہوم مخالف کا اعتبار کریں تو وہ اس ارشاد سے متصادم ہوگا کہ ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرۃ ۲: ۲۷۹](اگر توبہ کر لوگے (اور سود چھوڑ دوگے) تو تم کو اپنی اصل رقم لینے کا حق ہے جس میں نہ اوروں کا نقصان اور تمہارا نقصان) اس لیے کہ یہ اپنے منطوق (یعنی منصوص حکم) سے ربا/ سود کی حرمت بتلا رہا ہے چاہے وہ قلیل مقدار میں ہوں، اس لیے اسے پہلے حکم (یعنی مفہوم مخالف) پر ترجیح دی جائے گی۔

۳۴۹۔ جمع و تطبیق

اگر دو متعارض نصوص میں سے کسی کے بارے میں یہ معلوم کرنا مشکل ہو کہ کون سی نص ناسخ ہے، اور جو ترجیح کے طریقے ہم نے اوپر ذکر کیے ہیں ان میں سے کسی ایک کا بھی اطلاق نہ ہوتا ہو اور دونوں نصوص قوت میں

یکساں ہوں تو اس صورت میں مجتہد کو چاہیے کہ ان دونوں متعارض نصوص کے درمیان جمع، تطبیق اور موافقت پیدا کرنے کی کوشش کرے اور اس جمع و تطبیق کے اصول کے ذریعے دونوں کے درمیان موافقت پیدا کرے۔ اس طرح دونوں نصوں پر عمل کرے۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرۃ۲: ۱۸۰] (تم پر فرض کیا جاتا ہے کہ جب تم میں سے کسی کے مرنے کا وقت آ جائے بشرطیکہ وہ کچھ مال بھی چھوڑے ہو تو وہ اپنے ماں باپ اور رشتہ داروں کے لیے انصاف کے ساتھ وصیت کرے)۔

دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء۴: ۱۱] (اللہ تعالیٰ تم کو تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتا ہے یعنی ترکہ کی تقسیم کا کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہے۔ پھر اگر لڑکیاں دو یا دو سے زیادہ ہوں تو میت کے مال متروکہ میں سے ان سب لڑکیوں کا حصہ دو تہائی ہو گا۔ اگر صرف ایک لڑکی ہو تو اس کے لیے نصف ہو گا۔ پھر اگر میت صاحب اولاد ہو تو اس کے ماں باپ میں سے ہر ایک کو میت کے مال متروکہ کا چھٹا حصہ ملے گا۔ اگر اس میت سے کوئی اولاد نہ ہو اور صرف والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس میت کی ماں کا تہائی حصہ ہو گا اور اگر اس لاولد میت کے ایک سے زائد بہن بھائی ہوں تو ماں بجائے تہائی کے چھٹے حصے کی حق دار ہو گی۔ یہ سب تقسیم میت کی اس وصیت کو جو اس نے کی ہو پورا کرنے اور قرض ادا کرنے کے بعد کی جائے گی۔ تم اپنے ماں باپ، دادا اور بیٹیوں پوتوں کے بارے میں یہ نہیں جانتے کہ ان میں سے باعتبار نفع رسانی کے تم سے قریب تر کون ہے۔ یہ حصے خدا کی طرف سے مقرر کیے گئے ہیں۔ یقیناً اللہ تعالیٰ سب سے واقف اور بڑی حکمت والا ہے)۔

پہلی آیت یہ بتلاتی ہے کہ والدین اور قریبی رشتہ داروں کے لیے معروف طریقے سے وصیت کرنا واجب ہے۔ دوسری آیت یہ بتلاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے والدین، اولاد اور قریبی رشتہ داروں کے لیے میراث میں سے حصے مقرر فرما دیے ہیں اور مورث کی صوابدید پر نہیں چھوڑا۔ اس لیے یہ دونوں آیتیں متعارض ہیں۔ لیکن ان دونوں کے درمیان مطابقت اور موافقت پیدا کی جا سکتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ پہلی آیت کو اس حکم پر

محمول کیا جائے کہ جو والدین اور رشتہ دار مانع کے سبب میراث میں سے حصہ نہ پا سکیں، مثلاً کسی کے والدین یا بعض رشتہ دار مسلمان نہ ہوں تو ان کے حق میں وصیت کرنا واجب ہے۔ دوسری آیت کو اس حکم پر محمول کیا جائے کہ اس آیت میں جن ورثا کے حصے مقرر ہیں ان کو اسی طرح دے دیے جائیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة۲: ۲۳۴] (جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ بیویاں اپنے آپ کو چار ماہ دس دن روکے رکھیں)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق۶۵: ۴] (حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے پیٹ کا بچہ جن لیں)۔

کچھ فقہا کی رائے یہ ہے کہ دوسری آیت نے پہلی آیت کو ایسی حاملہ عورت کی نسبت جس کے خاوند کا انتقال ہو گیا ہو، منسوخ نہیں کیا۔ اس لیے ان فقہا نے ان دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق پیدا کی ہے۔ تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جس عورت کے خاوند کا انتقال ہو گیا ہو اور وہ حاملہ ہو وہ وضع حمل اور چار ماہ دس دن جو مدت زیادہ ہو اس عرصے تک عدت گزارے۔ یعنی اگر شوہر کی وفات کے بعد چار ماہ دس دن سے پہلے اس کا بچہ پیدا ہو جائے تو وہ چار ماہ دس دن تک عدت گزارے، اور اگر یہ مدت گزر جائے اور اس کے ہاں بچہ پیدا نہ ہو تو وضع حمل تک عدت گزارے۔

۳۵۰۔ جمع و توفیق کے اصول و قواعد میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ دو نصوں میں سے ایک نص عام ہو اور دوسری خاص، یا ایک مطلق ہو اور دوسری مقید تو خاص سے عام کی تخصیص کریں گے۔ خاص چیز کے بارے میں جو نص وارد ہوئی ہے اس پر اسی حد تک عمل کریں گے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں عام پر عمل کریں گے، اس طرح مطلق کو مقید محمول کریں گے، یا مقید پر اپنے موقع پر عمل کریں گے اور مطلق پر اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں، اسی تفصیل کے ساتھ جو ہم عام و خاص اور مطلق و مقید کی بحثوں میں بیان کر چکے ہیں، عمل کریں گے، اس کی مثالیں بھی وہاں ہم نے بیان کی ہیں۔

۳۵۱۔ توفیق (دو نصوص کے درمیان موافقت پیدا کرنا) کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ دو نصوص میں سے ایک کی اس طرح تاویل کی جائے کہ وہ دوسری کے معارض نہ ہو۔ جیسے بعض متاخرین علما نے صفات سے متعلق بعض آیات کی تاویل کی ہے۔

۳۵۲۔ اگر دلیلیں قوت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو ترجیح دلیل کی قوت کی بنیاد پر دی جائے گی، اگرچہ یہ ترجیح حقیقت میں دو متعارض نصوص کے درمیان نہیں ہوگی، کیونکہ تعارض ایسی دلیلوں کے درمیان نہیں ہوتا جو قوت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں، بلکہ جو دلیلیں قوت میں ایک دوسرے کے برابر ہوں ان کے درمیان تعارض ہوتا ہے۔ ذیل میں ہم اس قسم کی ترجیح کے کچھ طریقے بیان کرتے ہیں:

الف۔ قرآن مجید کی آیت یا صحیح حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی، کیونکہ قیاس ظنی دلیل ہے اور نص کی موجودگی میں اس پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔

ب۔ قیاس کے مقتضی پر اجماع کو ترجیح دی جائے گی، کیونکہ اجماع قطعی ہے اور قیاس ظنی ہے۔ ظنی میں قطعی کے ساتھ معارضہ کی طاقت نہیں ہے۔

ج۔ متواتر حدیث کو خبر واحد پر ترجیح دی جائے گی۔

د۔ ایسی خبر واحد کو جسے عادل اور فقیہ راوی نے روایت کیا ہو ایسی خبر واحد پر ترجیح دی جائے گی جس کو عادل مگر غیر فقیہ راوی نے روایت کیا ہو۔

ھ۔ اگر دو قیاس باہم متعارض ہوں تو ان میں سے جو زیادہ قوی ہو اس پر عمل کیا جائے گا، یعنی جس قیاس میں علت مذکور ہو اس کو اس قیاس پر ترجیح دی جائے گی جس کی علت مستنبط کی گئی ہو یا جس قیاس کی علت تاثیر یا حکم سے مناسبت میں دوسرے قیاس کی علت سے زیادہ قوی ہو اس کو ترجیح دی جائے گی۔

۳۵۳۔ اگر رفع تعارض یا ترجیح کے طریقوں میں سے کوئی طریقہ بھی کارآمد نہ ہو سکے تو مجتہد کا فرض ہے کہ وہ ان دو متعارض دلیلوں میں سے کسی ایک سے استدلال کرنے کی بجائے کسی دوسری دلیل کو تلاش کرے جو ان سے رتبے میں کم ہو، جیسے اگر دو نصوص کے درمیان تعارض ہو اور ترجیح ممکن نہ ہو تو مجتہد قیاس کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

امام شوکانیؒ نے ترجیح کی چھ قسمیں کی ہیں: سند کے اعتبار سے، متن کے اعتبار سے، مدلول کے اعتبار سے، کسی خارجی امر کے اعتبار سے، کئی قیاسوں کے درمیان ترجیح اور حدود سمعیہ کے درمیان ترجیح۔ امام شوکانیؒ نے ان سب کو بہت ہی تفصیل سے بیان کیا ہے، لیکن ان سب میں فقہا کے درمیان اختلافات پائے جاتے ہیں۔ آخر میں انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ ترجیح کا دارومدار مجتہد کی مسالک شریعت میں قوت نظر پر ہے۔ *

---

* إرشاد الفحول، ص ۲۴۴ - ۲۵۱

باب چہارم

اجتہاد اور تقلید

فصل اول

اجتہاد *

۳۵۴۔ اجتہاد لغت میں کسی کام کے انجام دینے میں اپنی بھرپور اور وسعت بھر کوشش کرنے کو کہتے ہیں۔ علمائے اصول کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یہ ہے: بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعية بطريق الاستنباط (شرعی احکام کی تلاش میں ایک مجتہد کا استنباط احکام کے طریقے سے اپنی بھرپور کوشش کرنا)۔ اجتہاد کی اس اصطلاحی تعریف سے مندرجہ ذیل نکات سامنے آتے ہیں:

اول: یہ کہ مجتہد کو اپنی بھرپور کوشش صرف کرنا چاہیے۔ یعنی وہ اس حد تک کوشش کرے کہ اس کو خود محسوس ہو کہ اس سے زیادہ کوشش کرنے سے اب وہ عاجز ہے۔ مزید کوشش اب اس کی وسعت و طاقت سے باہر ہے۔

دوم: یہ کہ جو شخص حکم کو معلوم کرنے کے لیے کوشش کرے اس کا مجتہد ہونا ضروری ہے۔ جو شخص مجتہد نہ ہو خواہ وہ کتنی ہی کوشش کرے اس کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ وہ اہل اجتہاد میں سے نہیں ہے اور اجتہاد اسی وقت قبول ہوگا جب وہ اس کے اہل شخص سے صادر ہو۔

سوم: یہ کہ کوشش شریعت کے عملی احکام سے واقفیت کی غرض سے ہو، اس کے علاوہ کوئی دوسری غرض نہ ہو۔ لغوی، عقلی، یا حسی احکام سے واقفیت حاصل کرنے لیے جو کوشش صرف کی جائے، علمائے اصول کی اصطلاح میں اس کا شمار اجتہاد کی نوع میں نہیں ہوگا۔

چہارم: یہ کہ اجتہاد کے ذریعے شرعی احکام کے جاننے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ استنباط کے طریقے سے ہو، یعنی احکام کا علم اور ان کا استفادہ بحث و نظر اور غور و فکر کے بعد دلائل سے حاصل ہو۔ اس قید سے وہ کوشش خارج ہوتی ہے جو کوئی شخص مسائل کے یاد کرنے، کسی مفتی سے ان کا علم حاصل کرنے یا علمی کتابوں سے ان کے ادراک میں صرف کرتا ہے۔ اس لیے اس قسم کی کوشش کو اصطلاح میں اجتہاد نہیں کہتے۔

۳۵۵۔ مجتہد

اجتہاد کی تعریف سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ مجتہد سے کس قسم کی اہلیت و قابلیت والا شخص مراد ہے۔ مجتہد سے ایسا شخص مراد ہے جس میں اجتہاد کا ملکہ موجود ہو۔ یعنی اس میں تفصیلی مآخذ (قرآن و سنت، اجماع

---

* الموافقات ۴: ۵۷؛ المستصفیٰ ۲: ۱۰۳؛ فواتح الرحموت، ص۳۱۳

اور قیاس) سے شریعت کے عملی احکام مستنبط کرنے کی پوری قدرت موجود ہو۔ علمائے اصول کی اصطلاح میں ایسے شخص کو فقیہ کہا جاتا ہے، یعنی مجتہد کا فقیہ ہونا ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص شرعی احکام کو یاد کر کے یا تلقین یعنی دوسرے کو بتلانے سے یا کتابوں سے اخذ و استفادہ کر کے علما کی زبان سے سن کر، بغیر بحث و نظر و استنباط کے حاصل کرے، اس کو فقیہ اور مجتہد نہیں سمجھا جائے گا۔ اجتہاد کی قدرت اجتہاد کی ان شرائط کے پورا ہونے سے حاصل ہوتی ہے جن سے ایک شخص مجتہد بن جاتا ہے۔

۳۵۶: اجتہاد کی شرائط

اول۔ عربی زبان کا علم: عربی، زبان کا اتنا علم حاصل کرنا جس سے ایک مجتہد عربوں کے خطاب اور تعبیر میں ان کے کلام کے مفردات کے معانی اور اسالیب کو سمجھ سکے۔ یہ علم وہ پیدائشی طور پر حاصل کرے یا سیکھ کر یعنی عربی زبان کے علوم جیسے نحو، صرف، ادب، معانی اور بیان سیکھ کر حاصل کرے۔ ایک مجتہد کے لیے عربی زبان کا اس طرح سیکھنا ضروری ہے کیونکہ شریعت کی نصوص عربوں کی زبان میں وارد ہوئی ہیں۔ اس لیے عربی زبان بہت اچھی طرح سیکھے، کیونکہ اس کے بغیر ان نصوص کا سمجھنا اور ان سے احکام اخذ کرنا ممکن نہیں۔ خصوصیت سے قرآن و سنت کی نصوص جو فصاحت و بلاغت اور بیان کے انتہائی اعلیٰ معیار کے مطابق وارد ہوئی ہیں۔ اس لیے عربی زبان سے پوری واقفیت، اس کے مختلف اسالیب تعبیر پر عبور، اس کی بلاغت و بیان کے اسرار و رموز اور جن مفاہیم کی طرف اس کے الفاظ اور عبارتیں اشارہ کرتی ہیں ان کی فہم حاصل کرنا اور جن مضامین کو یہ بتلاتی ہیں ان کا ادراک کرنا ناممکن ہے۔

مجتہد کو عربی زبان پر جتنی مہارت حاصل ہو گی، اسی قدر اس کو ان نصوص کو سمجھنے اور ان کے قریب اور بعید معانی کے ادارک پر قدرت ہو گی لیکن مجتہد کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ عربی زبان کا اتنا علم حاصل کرے جتنا زبان کے ائمہ اور مشہور ماہرین فن کو ہوتا ہے۔ اس کے لیے اس علم کی اتنی ضروری مقدار کافی ہے جس سے وہ شرعی نصوص کو پورے طور پر سمجھ سکے اور فہم سلیم سے ان کی مراد کو جان سکے۔

دوم۔ کتاب اللہ کا علم: اجتہاد کی شرائط میں سے جو ایک مجتہد کے لیے ضروری ہیں ایک شرط یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کا علم حاصل کرے، کیونکہ قرآن ہی اصل اصول اور ہر دلیل کا مرجع ہے۔ اس لیے مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ اجمالی طور پر اس کی تمام آیات سے واقفیت حاصل کرے اور خصوصیت کے ساتھ احکام سے متعلق اس کی آیتوں کا تفصیلی علم حاصل کرے، کیونکہ انہی آیتوں سے شریعت کے عملی احکام مستنبط کیے جاتے ہیں۔ بعض علمانے

ان کی تعداد پانچ سو بتائی ہے۔ حق یہ ہے کہ احکام سے متعلق آیات کو اس تعداد میں محدود نہیں کیا جا سکتا کیونکہ باریک بینی، گہرے غور و فکر اور جودت ادراک سے دوسری آیتوں سے بھی احکام مستنبط کیے جا سکتے ہیں، خواہ ان کا تعلق احکام کی آیتوں سے نہ ہو، جیسے قصص وامثال سے متعلق آیات۔ بہر حال مجتہد کے لیے احکام سے متعلق آیتوں کا یاد کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ قرآن مجید میں جن مقامات پر وہ آیات وارد ہوئی ہیں ان کا جان لینا کافی ہے تاکہ ضرورت کے وقت ان کی طرف مراجعت کرنا اس کے لیے آسان ہو۔

علما نے ان آیات کو بڑے اہتمام سے جمع کیا ہے ان کی شرح کی ہے اور جو احکام یہ آیتیں بتلاتی ہیں ان کی وضاحت کی ہے۔ اس موضوع پر بہت سی مستقل کتابیں تصنیف کی گئی ہیں، جیسے ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص (متوفی ۳۷۰ھ) کی أحکام القرآن اور ابو بکر بن العربی (متوفی ۵۴۳ھ) کی أحکام القرآن۔ قرآن مجید کی تفسیر کرتے ہوئے بعض مفسرین نے اس کے لیے طویل صفحات وقف کیے ہیں اور جو احکام ان آیات سے اخذ کیے جا سکتے ہیں ان کو بڑی شرح وبسط سے بیان کیا ہے اور ان سے متعلق فقہا کے اقوال بھی ذکر کیے ہیں۔ اس قسم کی تفاسیر میں تفسیر قرطبی (متوفی ۶۷۱ھ) ہے، اس کا نام الجامع لأحکام القرآن ہے۔ دوسری طبرسی کی تفسیر ہے جو چھٹی صدی ہجری کے فقیہ ہیں، اس کا نام مجمع البیان في تفسیر القرآن ہے۔ موجودہ دور میں اس قسم کی کتابوں سے احکام سے متعلق آیات کی طرف رجوع کرنا اور جو معانی واحکام وہ بتاتی ہیں ان کا سمجھنا مجتہد کے لیے آسان ہو جاتا ہے۔

قرآن مجید کا علم حاصل کرنے کے لیے ذیل میں مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرآن میں ناسخ ومنسوخ آیات کے بارے میں بھی معلومات حاصل کرے۔ اس قسم کی آیات کی تعداد اگرچہ تھوڑی ہے، تاہم مجتہد کے لیے ان سے واقفیت ضروری ہے۔ اس موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں سے ایک مشہور کتاب، کتاب الناسخ والمنسوخ ہے۔ یہ کتاب امام ابو جعفر محمد بن احمد متوفی (۳۳۷ھ) کی تصنیف ہے۔ جو النحاس کے نام سے مشہور ہیں۔

جو باتیں اوپر ذکر کی گئیں ان کے علاوہ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ احکام سے متعلق آیات کے اسباب نزول یعنی ان آیتوں کا شان نزول بھی جانتا ہو، کیونکہ اس کے جاننے سے اس کو آیات کی مراد سمجھنے میں بہت مدد ملے گی۔

سوم: سنت کا علم

مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ سنت کا علم حاصل کرے۔ صحیح وضعیف احادیث کو پہچانے، راویوں کا حال معلوم کرے، ان کی عدالت، یادداشت، تقویٰ اور فقاہت کے بارے میں معلومات حاصل کرے۔ متواتر اور

مشہور احادیث اور اخبار آحاد کو سمجھے۔ احادیث کے معانی و مطالب کی فہم حاصل کرے اور احادیث کا شان ورود معلوم کرے۔ صحت و قوت میں احادیث کے درجوں کو پہچانے اور احادیث کو ایک دوسرے پر ترجیح دینے کے قواعد معلوم کرے۔ ناسخ و منسوخ احادیث کا علم حاصل کرے۔

مجتہد کے لیے یہ شرط نہیں کہ وہ تمام احادیث کا علم حاصل کرے، بلکہ احکام سے متعلق احادیث کا جاننا اس کے لیے کافی ہے۔ ان احادیث کے جاننے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ مجتہد ان کو حفظ کرے۔ بلکہ اس کے لیے یہ کافی ہے کہ صحیح احادیث سے متعلق کتابیں اس کے پاس موجود ہوں اور اس کو وہ مقامات معلوم ہوں جہاں احکام سے متعلق حدیث لکھی ہوئی ہے۔ اسی طرح اس کے لیے یہ کافی ہے کہ جرح و تعدیل کے موضوع پر ائمہ حدیث نے جو کتابیں لکھی ہیں وہ اس کے پاس موجود ہوں تاکہ وہ ان راویوں کا حال جان سکے۔ بعض شرائط میں ہم نے اوپر "اس کے لیے کافی ہے" کہ الفاظ کہے ہیں، اس کا سبب یہ ہے کہ مجتہد کے لیے سنت پر کامل عبور حاصل کرنا موجودہ وقت میں بہت مشکل ہے، اس لیے اسے ائمہ حدیث کے اقوال پر اعتماد کرنا چاہیے۔

علمانے احکام کی احادیث کو بڑے اہتمام سے جمع کیا ہے، اس موضوع پر انہوں نے کتابیں تصنیف کی ہیں، فقہی ابواب کے مطابق ان کو مرتب کیا ہے، ان کی مختصر اور طویل شرحیں لکھی ہیں، ان احادیث سے جو احکام نکلتے ہیں ان کو بیان کیا ہے اور مختلف شہروں کے فقہا کے مذاہب سے ان کا مقابلہ کیا ہے، ان کی اسناد پر گفتگو کی ہے۔ اس سے احکام سے متعلق احادیث تک پہنچنا اور ان مطالب واحکام کو سمجھنا مجتہد کے لیے آسان ہو گیا۔ اس موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں میں سے محمد بن علی شوکانی کی کتاب نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار ہے، اس کے علاوہ صحیح احادیث پر مشتمل کتابیں ہیں، جنہوں نے احکام کی احادیث تک اپنے آپ کو محدود نہیں رکھا۔ نیز اس موضوع پر ابن حجر عسقلانیؒ کی کتاب بلوغ المرام اور اس کی شرح سبل السلام بھی قابل ذکر ہیں۔

چہارم: اصول فقہ کا علم

ہر مجتہد اور فقیہ کے لیے اصول فقہ کا علم ضروری ہے، جیسا کہ اس سے پہلے ہم مقدمہ میں ذکر کر چکے ہیں، کیونکہ اس علم کے ذریعے مجتہد شرعی دلائل اور ان کی ترتیب سے واقف ہو جاتا ہے اور ان کی طرف مراجعت کر سکتا ہے اور ان سے احکام مستنبط کرنے کے طریقے جان لیتا ہے۔ اس کو یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ الفاظ اپنے معانی پر کس طرح دلالت کرتے ہیں۔ ان کی قوت دلالت کیا ہے۔ ان میں سے کون سی دلالتیں مقدم ہیں اور کون سی مؤخر اور دلائل میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کے اصول و قواعد کیا ہیں اور دلائل کے اس قسم کے دیگر اصولوں سے وہ واقف ہو جاتا ہے، جن پر اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے۔ قدیم وجدید زمانوں میں علمانے اس موضوع

پر بہت سی کتابیں تصنیف کی ہیں جن سے اس سے متعلق بحثوں اور قواعد سے واقفیت حاصل کرنا اہل علم کے لیے آسان ہو گیا ہے۔

پنجم: مقاماتِ اجماع کا علم

مجتہد کا فرض ہے کہ اجماع کے مقامات اور مسائل سے واقفیت حاصل کرے تا کہ اس کے سامنے اس کی واضح تصویر موجود ہو کہ کن مسائل میں اجماع منعقد ہوا ہے اور جن مسائل کے بارے میں وہ احکام تلاش کرے اور ان میں اجتہاد کرے اس وقت اجماع کی مخالفت نہ کرے۔

ششم: مقاصد شریعت کا علم

اجتہاد کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مجتہد شریعت کے مقاصد، احکام کی علتوں اور لوگوں کی مصلحتوں سے واقف ہو، تا کہ شریعت نے جن احکام کو صراحت سے بیان نہیں کیا وہ ان کا استنباط کر سکے۔ یہ استنباط وہ قیاس کے طریقے سے کرے یا مصلحت اور لوگوں کی ان عادات و رسم و رواج کی بنیاد پر کرے جن سے وہ اپنے معاملات میں مانوس ہوں، اور اس طرح ان کی مصالح پوری ہو سکیں۔ لوگوں کی مصالح کی رعایت اور ان کی بنیاد پر استنباط احکام کے لوازم میں سے ہے کہ مجتہد لوگوں کے عرف و عادات اور ان کے طور طریقوں سے پورے طور پر واقف ہو کیونکہ رسم و رواج کی رعایت در حقیقت ان کی ان مصالح کی رعایت ہے جن کی شریعت نے اجازت دی ہے۔

ہفتم: اجتہاد کے لیے فطری استعداد کا ہونا

ہماری رائے میں مجتہد کے لیے ایک ضروری شرط یہ ہے کہ ایک عالم میں اجتہاد کی فطری استعداد اور صلاحیت موجود ہو۔ اگر چہ علمائے اصول نے اس شرط کا ذکر صراحت سے نہیں کیا۔ فطری استعداد سے مراد یہ ہے کہ اس میں فقہی عقلیت، لطافت ادراک، صفائی ذہن، دور رس بصیرت، حسن فہم اور تیزی ذہن موجود ہو، کیونکہ فطری استعداد کے بغیر کوئی شخص بھی مجتہد نہیں بن سکتا۔ چاہے اجتہاد کے وہ سارے علوم حاصل کر لے جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جب تک ان علوم کے لیے اجتہاد کی فطری استعداد نہیں ہو گی اس وقت تک کوئی شخص بھی مجتہد نہیں بن سکتا۔ ہماری یہ بات کچھ اچنبھے کی نہیں ہے، کیونکہ کوئی شخص محض عربی زبان، اس کے علوم و فنون اور شعر کے اوزان سیکھنے سے شاعر نہیں بن سکتا، جب تک کہ شعر کہنے کی فطری صلاحیت اس میں موجود نہ ہو۔ یہی حال اجتہاد کا بھی ہے۔ زمانہ قدیم کے ممتاز مجتہدین اجتہاد سے متعلق علوم اور اس کے اسباب و وسائل کے بارے میں بہت زیادہ علم نہیں رکھتے تھے، لیکن عام لوگوں سے وہ ان علوم میں زیادہ ماہر ہوتے تھے اور ان کے مقابلے میں اجتہاد کی صلاحیت، اس کی فطری استعداد ان میں زیادہ ہوتی تھی۔

۳۵۷: موضوعِ اجتہاد

کن احکام میں اجتہاد جائز ہے اور کن میں نہیں

یہ بات واضح رہے کہ شریعت کے تمام احکام اجتہاد کا موضوع بننے کے لائق نہیں۔ اس لیے بعض علما نے کہا ہے کہ ہر اس حکم میں اجتہاد ہو سکتا ہے جس کے بارے میں کوئی قطعی دلیل موجود نہ ہو۔ یعنی جن شرعی احکام کے بارے میں قطعی دلائل آئے ہیں وہ اجتہاد اور اختلاف کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ جیسے نماز روزہ کی فرضیت اور زنا کی حرمت اور ایسے ہی دوسرے احکام جن کے بارے میں قطعی نصوص وارد ہوئی ہیں اور مشہور و معروف ہیں۔ ہر جاہل و عالم ان کے بارے میں یکساں علم رکھتا ہے اور جو شخص ان سے ناواقف ہونے کا عذر پیش کرے اس کا کچھ اعتبار نہیں۔

جن احکام کے بارے میں قطعی نصوص وارد نہیں ہوئیں، بلکہ ان کے بارے میں جو نصوص ملتی ہیں وہ یا تو ظنی الثبوت ہیں یا ظنی الدلالت، ایسے احکام میں اجتہاد کیا جا سکتا ہے۔ ظنی الثبوت نصوص ہمیں سنت میں ملتی ہیں۔ ان میں اجتہاد کرتے ہوئے ایک مجتہد ثبوت نص کی وسعت، اس کی سند کی قوت اور مقدار صحت، راویوں پر وثوق، ان کی طرف رجحان اور ایسے ہی دوسرے مسائل سے متعلق بحث کرتا ہے جن کی بحث و نظر متقاضی ہیں۔ مجتہدین کے درمیان ان مسائل میں بڑا اختلاف ہے۔ ایک حدیث ایک مجتہد کے نزدیک ثابت ہے، لیکن دوسرے کے نزدیک ثابت نہیں ہے، اس لیے وہ اس پر عمل نہیں کرتا۔

ظنی الدلالت احکام میں اجتہاد ان کے معنیٰ مقصود یعنی ان کی غرض و غایت ظاہر کرنے لیے کیا جاتا ہے اور ان معنیٰ کا ظاہر کرنا لفظ کی اپنے معنیٰ پر قوت دلالت کو پہچان کر یا ایک دلالت کو دوسری پر ترجیح دے کر ہی ہو سکتا ہے۔ فقہا کے درمیان ان امور کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے، اگرچہ وہ دلالت الفاظ اور ایک دوسرے پر ترجیح دینے کے عام اصولوں اور ضابطوں پر متفق ہیں، کیونکہ کبھی ان کے درمیان ان اصول و قواعد میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں استنباط احکام میں ان کا اختلاف اور بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ مثلاً ان کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ امر و نہی وجوب کے لیے ہیں یا نہیں یا عام اپنے افراد پر جو دلالت کرتا ہے وہ قطعی ہے یا ظنی اور مطلق کا مقید کے ساتھ کیا تعلق ہے اور ایسے ہی دوسرے امور میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی طرف ہم پہلے اپنے اپنے مقام پر اشارہ کر چکے ہیں۔

اجتہاد ان مسائل میں بھی کیا جاتا ہے جن کے بارے میں شارع کی طرف سے کوئی نص ہی وارد نہیں ہوئی۔ اس لیے مجتہد شریعت کے دوسرے دلائل، جیسے قیاس وغیرہ کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ مجتہدین کے نظریات ان دلائل کی صحت کی وسعت میں ان سے استنباط کی کیفیت میں اور ان کے احکام میں جو ان کی بنیاد پر مستنبط کیے گئے ہیں مختلف ہیں۔

۳۵۸: اجتہاد کسی خاص زمانے اور مقام تک محدود نہیں

کوئی زمانہ ومقام اجتہاد کو اپنے ساتھ مخصوص اور مقید نہیں کر سکتے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اجتہاد کسی ایک زمانے اور کسی ایک وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی بنیاد کسی شخص میں اس کی شرائط موجود ہونے پر ہے۔ یہ بات ہر دور میں ممکن ہے، اس لیے کسی خاص زمانے کے ساتھ اس کو مقید کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فضل بڑا وسیع ہے، یہ بات نہیں کہ فضل متقدمین پر تو تھا اور متاخرین پر نہیں۔ اہل علم نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں ہوتا، جو لوگوں کے سامنے قرآن وسنت کی وضاحت کرتا ہے اور اس فرض کفایہ کو ہمیشہ ادا کرتا رہتا ہے۔ بعض علمانے جو یہ بات کہی ہے کہ اب اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے تو اس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ شرعی احکام کو جاہلوں اور اجتہاد کے جھوٹے مدعیوں سے بچایا جائے، تاکہ ہر شخص مجتہد نہ بن بیٹھے، ان کا یہ خطاب ایسے ہی جاہلوں سے ہے، نہ کہ اہل علم اور ارباب اجتہاد سے۔

اس اصول کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد قیامت تک باقی رہے گا اور اپنی تمام شرائط کے ساتھ اس کی ہمیشہ اجازت رہے گی۔ بشرطیکہ کسی شخص میں اجتہاد کے اسباب ووسائل اور شرائط مکمل طور پر پائی جاتی ہوں۔ صرف وہ لوگ ہی اس اونچے مرتبے تک پہنچ سکتے ہیں جو اس کے اہل ہوں اور حقیقت میں وہی لوگ اہل اجتہاد ہیں۔ اس لیے اجتہاد کسی خاص گروہ، خاندان، مجتہد اور زمانے کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ اپنی شرائط کے ساتھ تمام مخلوق کے لیے اس کی اجازت ہے، کیونکہ شریعت خداوندی تمام انسانوں کے لیے بھیجی گئی ہے اور ان کا فرض ہے کہ وہ اس پر غور کریں اور اس کے احکام کو سمجھیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد ۴۷: ۲۴] (کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا ان کے دلوں پر قفل پڑے ہوئے ہیں)۔

نیز یہ کہ اجتہاد علم کے اعلیٰ درجوں میں سے ایک درجہ ہے اور تمام لوگوں کو علم حاصل کرنے کی اجازت ہے، بلکہ شریعت نے اس بات کی اجازت دی ہے۔ اہل علم کی تعریف کی ہے اور زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرنے کا حکم

دیا ہے اور لوگوں کو سکھایا ہے کہ وہ بھی رسول اللہ ﷺ کی طرح یہ دعا کریں: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طٰہٰ ۲۰: ۱۱۴] (یوں دعا کیجیے کہ اے میرے رب میرے علم میں ترقی اور اضافہ فرما)۔

۳۵۹: اجتہاد کا حکم

اجتہاد ہر اس شخص پر واجب ہے جو اس کا اہل ہو، اس طرح کہ اجتہاد میں اسے ملکہ حاصل ہو اور اس کے پاس اجتہاد کے جملہ اسباب و وسائل مہیا ہوں۔ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ دلائل میں بحث و نظر کے طریقے کو اختیار کر کے شرعی حکم تک پہنچے اور اپنے اجتہاد کے ذریعے جس نتیجے تک وہ پہنچے گا، وہی اس کے حق میں شرعی حکم ہو گا، اور اس کا اتباع کرنا اس کے لیے واجب ہو گا، اس لیے اب دوسرے کی تقلید میں اس حکم کا ترک کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہو گا۔ اگر وہ اپنے اس اجتہاد میں صحیح نتیجے پر پہنچا ہے تو اس کو دہرا ثواب ملے گا اگر اس سے کوئی غلطی ہوئی ہے تو اس کو اکہرا ثواب ملے گا، کیونکہ حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ، فَلَهُ أَجْرٌ* (اگر کوئی حاکم اجتہاد کرے اور وہ صحیح نتیجے پر پہنچے تو اس کو دہرا اجر ملے گا اور اگر اس سے غلطی ہو جائے تو اسے اکہرا ثواب ملے گا)۔

۳۶۰: اجتہاد میں تغیّر و تبدیلی اور اس کا ابطال

اجتہاد کی بنیاد بحث و نظر اور شرعی احکام تک پہنچنے کے لیے بھرپور کوشش و طاقت صرف کرنے پر ہے۔ اگر کوئی مجتہد کسی مسئلے میں پوری بحث و نظر سے کام لیتا ہے، اچھی طرح غور و فکر کرتا ہے اور اس میں اپنی انتہائی کوشش صرف کرتا ہے اور بالآخر اس مسئلے سے متعلق کسی شرعی حکم تک پہنچ جاتا ہے تو اس کے حق میں یہی حکم فرض ہے، اور اسی کے مطابق اس کو فتویٰ دینا چاہیے، لیکن اگر اسی مسئلے کے بارے میں اس کا اجتہاد بدل جائے تو اب اس کو چاہیے کہ وہ اپنے اجتہاد کے تقاضے کے مطابق عمل کرے اور اس کے مطابق فتویٰ دے اور اپنی پہلی رائے کو ترک کر دے۔

اگر کوئی مجتہد حاکم ہو یا قاضی ہو اور کسی مسئلے کے بارے میں اپنے اجتہاد کے مطابق کوئی خاص فیصلہ کرے تو دوسرے حاکم کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس اجتہاد کو ختم کر دے، کیونکہ عام قاعدہ یہ ہے: إنّ الاجتهاد لاينقض بمثله (اجتہاد اپنی مثل سے نہیں توڑا جا سکتا)۔ لیکن یہی مسئلہ اگر دوبارہ اسی حاکم کے سامنے

* صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد، فأصاب أو أخطأ

پیش کیا جائے اور اس مسئلے میں اب اس کی رائے بدل جائے اور وہ نئی رائے قائم کرے تو اب اس کا فرض ہے کہ وہ اپنے اس نئے اجتہاد کے مطابق فیصلہ صادر کرے اور اس نے جو پہلے فیصلہ دیا تھا وہ بھی نہیں ٹوٹے گا بلکہ جاری رہے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سابق فیصلے یعنی عدالتی نظائر کسی مسلمان قاضی کو ان کے مطابق فیصلہ دینے کا پابند نہیں کرتے۔ (اس لیے ضروری نہیں ہے کہ اگر کسی قاضی نے ماضی میں کسی مسئلے میں جو فیصلہ دیا ہے آئندہ وہی فیصلہ دوسرا قاضی بھی دے)۔

تاریخ میں مسلمان قاضیوں کا عمل یہ اصول بتاتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے سامنے میراث کا ایک مسئلہ پیش ہوا، جو مسئلہ حجریہ کہلاتا ہے۔ آپ نے حقیقی اولاد کو میراث سے محروم رکھنے کا فیصلہ دیا، لیکن یہی مسئلہ جب دوبارہ آپ کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ نے حقیقی اولاد اور ماں میں شریک اولاد دونوں کو میراث میں سے حصہ دینے کا فیصلہ فرمادیا۔ جب آپ کے پہلے فیصلے پر اعتراض کیا گیا تو اس کے جواب میں آپ نے فرمایا: ذلك ما قضينا، وهذا على ما نقضي (پہلا فیصلہ ہمارے اس اجتہاد کے مطابق تھا جو اس وقت ہم نے کیا تھا اور یہ فیصلہ اس اجتہاد کے مطابق ہے جو اب ہم کر رہے ہیں۔ اگر کسی شخص کا اجتہاد نص قطعی کے مخالف ہو تو اس کو توڑ دیا جائے گا یعنی ختم کر دیا جائے گا۔ ایسے اجتہاد کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ حقیقت میں وہ اجتہاد ہی نہیں ہے۔

۳۶۱: تجزی اجتہاد (کسی مجتہد کا خاص قسم کے مسائل میں اجتہاد میں ماہر ہونا)

تجزی اجتہاد کا مطلب یہ ہے کہ کوئی عالم کسی خاص مسئلے میں مجتہد ہو اور دوسرے مسائل میں وہ اجتہاد نہ کر سکتا ہو، یعنی کچھ مسائل میں اجتہاد کرنے پر اسے قدرت حاصل ہو اور کچھ میں نہ ہو، کیونکہ جن مسائل میں اسے اجتہاد پر قدرت ہے ان کے بارے میں اس کے پاس وسائل و ذرائع اجتہاد وافر مقدار میں موجود ہیں اور دوسرے مسائل میں نہیں۔ مثلاً ایک شخص کو میراث سے متعلق تمام دلائل، نصوص واحادیث اور علما کے اقوال پوری طرح یاد ہیں اور وہ ان کا ماہر ہے تو وہ ان مسائل میں اجتہاد کر سکتا ہے، اگرچہ وہ دوسرے مسائل میں اجتہاد کرنے پر قادر نہ ہو۔ کیونکہ اس کے پاس ان مسائل میں اجتہاد کرنے کے اسباب و وسائل مکمل طور پر موجود نہیں ہیں۔ بعض علما نے تجزی اجتہاد کی ممانعت کی ہے۔ لیکن اس کے بارے میں پہلا نظریہ راجح ہے اور زمانہ قدیم کے مجتہدین کا عمل یہی بتلاتا ہے۔ ان میں سے کسی مجتہد سے بہت سے مسائل کے بارے میں دریافت کیا جاتا تو وہ ان میں سے چند کا جواب دیتا، اور باقی کے بارے میں توقف اختیار کرتا اور یہ کہتا کہ لا أدري (میں نہیں جانتا)۔

انبیا کا اجتہاد*

شرعی امور میں انبیا کے اجتہاد کے بارے میں اختلاف ہے، لیکن عقلی امور میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ اجتہاد کر سکتے ہیں۔ ابن فورک اور ابو منصور نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ دنیوی مصالح اور جنگی تدابیر سے متعلق امور میں بھی ان کو اجتہاد کی اجازت ہے۔ اس پر بھی علما کا اتفاق ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ کے باغات سے متعلق بنو غطفان سے مصالحت کا ارادہ فرمایا تھا لیکن مشورے کے بعد اس کو ترک کر دیا۔ مدینہ میں کھجور کے درختوں میں تنقیح (نر کے پھول مادہ درخت پر ڈالنا) کا رواج تھا۔ شروع میں آپ نے اس سے منع فرما دیا تھا لیکن جب درختوں میں پھل کم آیا تو آپ نے اس کو لوگوں کی مرضی پر چھوڑ دیا۔

شرعی احکام اور دنیوی امور سے متعلق انبیا کے اجتہاد کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس میں مندرجہ ذیل آرا پائی جاتی ہیں:

۱۔ انبیا پر چونکہ وحی نازل ہوتی تھی اس لیے ان کو ان امور میں جو شریعت سے متعلق تھے اجتہاد کی اجازت نہیں تھی۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم ۵۳:۳-۴] (وہ [پیغمبر] اپنی خواہش نفس سے نہیں بولتے۔ وہ تو صرف وحی ہے جو (ان پر) نازل کی جاتی ہے)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب کبھی آپ کے سامنے کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا تو آپ وحی کا انتظار فرماتے اور اس بارے میں یہ فرماتے کہ مجھ پر کوئی وحی نازل نہیں ہوئی۔ مثلاً گدھے کا گوشت کھانے کے بارے میں جب آپ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے یہی فرمایا تھا۔ اہل رائے، ابن حزم، ابو علی اور ابو ہاشم کا یہی نظریہ ہے۔

۲۔ رسول اللہ ﷺ اور دوسرے انبیا کے لیے اجتہاد کرنا جائز تھا۔ جمہور کا یہی نظریہ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جیسے دوسرے لوگوں کو آیات میں غور و فکر اور تدبر کا حکم دیا ہے اسی طرح رسول اللہ ﷺ کو بھی حکم دیا تھا۔ بلکہ وہ آیات میں سب سے زیادہ غور کرنے والے تھے۔ جو لوگ خطا سے معصوم نہیں ہیں ان کو اجتہاد کی اجازت ہے تو جو نبی خطا سے معصوم تھے ان کو اس کی اجازت کیوں نہ ہوئی۔ آنحضرت ﷺ نے بہت سے مسائل میں اجتہاد کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے روزہ میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا، انہوں نے اس کے بارے میں آپ سے حکم دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا تھا کہ آخر تم کلی بھی کرتے ہو، اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو بوسہ لینے سے کیسے ٹوٹے گا۔ ایک عورت اپنے بوڑھے باپ کی طرف سے حج کرنا چاہتی تھی۔ اس سے مخاطب ہو کر آپ نے فرمایا کہ اگر تیرے

---

* اضافہ از مترجم

باپ پر کسی کا قرض ہو تو اس کو ادا کرے گی یا نہیں؟ اللہ تعالیٰ تو زیادہ مستحق ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے۔ آپ نے حرم کے تمام درخت اور جانور حرام قرار دیے لیکن جب حضرت عباسؓ نے اذخر گھاس کو ان سے مستثنیٰ کرنے کے لیے کہا تو آپ نے اس کی اجازت دے دی۔ آپ نے ان مسائل میں وحی کا انتظار نہیں کیا۔ اس طرح دوسرے نبیوں نے بھی اجتہاد کیا تھا۔ جیسے حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا واقعہ قرآن مجید میں مذکور ہے۔

۳۔ امام الحرمین کی رائے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو اصول دین میں اجتہاد کی اجازت نہیں تھی لیکن فروعی احکام میں آپ کو اس کی اجازت تھی۔

رسول اللہ صلی اللہ ﷺ کا اجتہاد

اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد کے لیے مامور تھے یا نہیں اور آپ کے لیے اجتہاد جائز تھا یا نہیں۔ اس سلسلے میں ہمیں حسب ذیل پانچ اقوال ملتے ہیں:

۱۔ آپ وحی کے انتظار کے لیے مامور تھے لیکن اگر وحی نہ آنے اور حادثہ کے فوت ہونے کا خوف ہو تو آپ کو اجتہاد کرنے کا حکم تھا۔ حنفیہ کے نزدیک مختار یہی ہے۔ پھر اگر آپ کو اس اجتہاد پر باقی رکھا گیا تو اس کی صحت قطعی ہو جاتی ہے اور اس کی مخالفت حرام ہے۔ حنفیہ ایسے اجتہاد کو وحی باطن کا نام دیتے ہیں۔

۲۔ وحی کے انتظار کے بغیر آپ کو مطلقاً اجتہاد کا حکم تھا۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، جمہور محدثین اور اہل علم کا یہی مذہب ہے اور امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی منقول ہے۔

۳۔ نہ آپ اجتہاد کے لیے مامور تھے، اور نہ آپ کے لیے اجتہاد جائز تھا۔ اشاعرہ اور اکثر معتزلہ یہی کہتے ہیں۔ اہل ظاہر اور امامیہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

۴۔ دنیوی اور حربی امور میں آپ کے لیے اجتہاد جائز تھا۔ شرعی احکام میں جائز نہ تھا۔

۵۔ صرف حربی امور میں جائز تھا۔ *

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے:

جو ذخیرہ کتب حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے۔

۲۔ وہ امور جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے نہیں۔

---

* محمد مظہر بقا، اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ، ص ۴۵۹ - ۴۶۰

جن کا تعلق تبلیغ رسالت سے ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ علم معاد (آخرت) اور عجائب ملکوت۔ یہ تمام تر وحی پر مبنی ہیں۔ گویا ان میں اجتہاد نبوی کو کوئی دخل نہیں۔

۲۔ شرائع عبادات، ارتفاقات کا ضبط، فضائل اعمال اور مناقب اعمال۔ ان میں سے بعض وحی پر مبنی ہیں اور بعض اجتہاد پر۔

۳۔ مصالح مطلقہ اور عام حکمت کی باتیں، مثلاً اچھے اور برے اخلاق کا بیان، یہ بیشتر اجتہاد پر مبنی ہیں۔ جو امور تبلیغ رسالت پر مبنی نہیں ان میں سے بعض تجربہ پر مبنی ہیں، مثلاً طب نبوی، بعض عادت پر، جیسے حدیث ام زرع، اور بعض مصلحت پر جیسے لشکروں کی ترتیب۔ دنیوی امور اور جن امور کا تعلق جنگی تدابیر سے ہے، ان میں سے کوئی چیز وحی پر مبنی نہیں۔ دینی امور میں سے معاد اور ملکوت کو چھوڑ کر بعض چیزیں اجتہاد پر مبنی ہیں اور بعض وحی پر۔

رسول اللہ ﷺ کا اجتہاد دو طرح سے ہوتا تھا۔

۱۔ منصوص سے استنباط یعنی قیاس کے ذریعے حکم معلوم کرنا۔

۲۔ شریعت کے عام مقاصد اور تشریع وتیسیر احکام کے جو عام قواعد آپ کو وحی کے ذریعے معلوم ہوتے تھے ان کی روشنی میں اجتہاد۔

شاہ ولی اللہ صاحب کا خیال ہے کہ اجتہاد کی یہ دوسری صورت صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص ہے۔ دوسرے مجتہدین کے لیے اجتہاد کی صرف پہلی صورت ہے۔* لیکن بظاہر شاہ صاحب کا یہ خیال درست نہیں کیونکہ مصلحت مرسلہ اور استدلال مرسل کو دلیل ظنی تسلیم کیا گیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں صحابہ کا اجتہاد کرنا

اکثر علمائے اصول کا خیال یہ ہے کہ عہد نبوی میں صحابہ کرام کو اجتہاد کی اجازت تھی اور ایسے کئی واقعات ملتے ہیں جن میں انہوں نے آپ ﷺ کے زمانے میں اجتہاد کیا تھا۔ اس مسئلے میں فقہا کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہم ذیل میں چند نظریات نقل کرتے ہیں:

۱۔ کچھ فقہا یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ یہ نظریہ ابو علی اور ابو ہاشم کا ہے۔

---

* ایضاً، ص ۴۶۰۔ ۴۶۲

۲۔ بعض علما کا خیال یہ ہے کہ ان اصحاب کو اجازت تھی جو آپ سے دور رہتے تھے اور آپ کے پاس موجود نہیں تھے، جیسا کہ حضرت معاذؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، لیکن جو صحابہؓ آپؐ کے پاس موجود تھے ان کو اجازت نہیں تھی۔ امام غزالیؒ، ابن الصباغؒ اور اکثر فقہائے متکلمین کا یہی نظریہ ہے۔

۳۔ ابن حزم کی رائے یہ ہے کہ اگر صحابہ کو احکام میں اجتہاد کرنا ہوتا، جیسے کسی چیز کو فرض کرنا یا حرام کرنا تو ایسے اجتہاد کی انہیں اجازت نہیں تھی۔ ان احکام کے علاوہ دوسرے مسائل میں اجتہاد کرنا ہوتا تو ان کو اس کی اجازت تھی، جیسے اذان کے سلسلے میں مشورہ کے وقت مختلف صحابہ نے اپنی اپنی رائے پیش کی تھی۔

۴۔ آمدی اور ابن حاجب کا خیال یہ ہے کہ یقینی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ عہد نبوی میں صحابہ نے اجتہاد کیا تھا۔ یہ محض ہمارا گمان ہے کہ انہوں نے اجتہاد کیا ہوگا۔

۵۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ جن صحابہ کو آپ اجتہاد کے لیے حکم دیتے ان کو اجتہاد کرنے کی اجازت تھی۔ جیسے معاذؓ کو بنو قریظہ کے بارے میں فیصلہ کرنے کے بارے میں حکم دیا تھا۔ جن اصحاب کو آپ حکم نہ دیتے ان کے لیے اجتہاد کرنا جائز نہیں تھا، ہاں اس صورت میں ان کے لیے اجتہاد کرنا جائز تھا جب ان کے اجتہاد کی اطلاع آپ کو ہو جاتی اور آپ اس کی توثیق فرما دیتے۔ جیسے ایک مرتبہ ایک جنگ میں حضرت ابو بکرؓ نے ایک مسلمان کو جس نے کسی کافر کو قتل کیا تھا اس کا سامان لینے کے لیے کہا تھا۔ جب آپ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے اس کی اجازت دے دی۔

امام شوکانیؒ کی رائے میں صحیح نظریہ یہ ہے کہ ان اصحابؓ کے لیے جو آپ سے دور تھے اجتہاد کرنا جائز تھا۔ انہوں نے اپنی اس رائے کی تائید میں متعدد واقعات نقل کیے ہیں۔ حضرت عمرو بن العاصؓ نے ایک مرتبہ نماز پڑھائی اور انہیں غسل کی ضرورت تھی۔ آپ نے سردی کے سبب غسل جنابت نہیں کیا بلکہ تیمم کیا اور یہ دلیل دی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے آپ کو ہلاکت میں مت ڈالو (البقرۃ ۲: ۱۹۵) جب اس کی اطلاع نبی کریم ﷺ کو ہوئی تو آپ نے ان کے اس اجتہاد کو درست قرار دیا۔ اسی طرح ایک دوسرا واقعہ ہے کہ آپؐ نے ایک مرتبہ چند صحابہؓ کو بنو قریظہ کی بستی میں عصر کی نماز پڑھنے کا حکم دیا۔ راستے میں عصر کی نماز کا وقت ہو گیا، بعض صحابہؓ نے راستے ہی میں نماز پڑھ لی اور بعض نے عصر کا وقت گزرنے کے بعد اپنے مقام پر جا کر نماز پڑھی۔ واپسی پر جب اس واقعہ کی اطلاع آپ کو ہوئی تو آپ نے دونوں کے فعل کو درست بتایا۔

اجتہاد کا طریقہ

مجتہد کو جب کوئی مسئلہ پیش آئے اور اس کے بارے میں شرعی حکم معلوم کرنا ہو تو سب سے پہلے اس کو قرآن مجید کی آیات میں تلاش کرنا چاہیے، وہاں نہ ملے تو احادیث کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ قرآن مجید میں حکم ملنے کے بعد بھی اس کی مزید تفصیل حدیث میں دیکھنا چاہیے۔ اگر ظاہر الفاظ سے حکم نہ نکلے تو ان کے مفہوم سے حکم نکالنا چاہیے۔

ماوردیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد اجتہاد کی آٹھ قسمیں ہیں:

۱۔ ایک وہ اجتہاد جس میں کسی آیت یا حدیث سے علت معلوم کر کے حکم نکالنا ہو، جیسے سود کی علت نکال کر مختلف اشیا میں سود کے حکم کا اطلاق کرنا۔

۲۔ مشابہت کی بنا پر ایک چیز کو دوسری چیز پر قیاس کرنا، جیسے غلام کی دو حیثیتیں ہیں۔ بحیثیت انسان وہ آزاد کے مشابہ ہے اور بحیثیت مملوک وہ جانور کے مشابہ ہے۔ اجتہاد میں ان دونوں حیثیتوں کی گنجائش ہے۔

۳۔ وہ اجتہاد جو نص کے عموم سے کیا جائے۔ جیسے قرآن مجید میں ہے: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرۃ۲: ۲۳۷] (یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے)۔ اس میں الفاظ بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ میں عموم ہے۔ اس سے شوہر مراد ہے یا قاضی، دونوں مفہوم مراد ہو سکتے ہیں۔

۴۔ وہ اجتہاد جو نص کے کسی مفہوم پر اجماع سے متعلق ہو، جیسے طلاق شدہ عورت کو حسب حیثیت جوڑا دینا۔

۵۔ وہ اجتہاد جس میں نص سے حکم مختلف حالات کی روشنی میں نکالا جائے۔ جیسے کوئی شخص حج میں قربانی نہ کرے تو دس روزے رکھے۔ تین روزے زمانہ حج میں مکہ میں قیام کے دوران اور سات روزے جب واپس لوٹے، واپس لوٹنے میں دونوں صورتوں کی گنجائش ہے۔ خواہ راستے میں رکھ لے یا گھر آ کر رکھے۔

۶۔ وہ اجتہاد جو نص کی دلالت سے حکم نکالنے کے بارے میں ہے جیسے قرآن مجید میں حکم ہے: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ [الطلاق ۶۵: ۷] (وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرے)۔ سنت سے ثابت ہے کہ صاحب حیثیت وہ ہے جس کے پاس ایک مسکین کے لیے دو مد سیر اناج موجود ہو۔ اب جو صاحب حیثیت نہیں ہے اس کا اندازہ اجتہاد سے کیا جائے گا اور وہ ایک مد ہے۔

۷۔ وہ اجتہاد جو نص کی علامات سے حکم معلوم کرنے کے لیے کیا جائے، جیسے کسی شخص کو رات کے وقت قبلہ کی سمت معلوم نہ ہو تو وہ ستاروں، پہاڑوں اور ایسی دوسری چیزوں کے ذریعے سمت معلوم کر سکتا ہے۔

۸۔ ایسا اجتہاد جس کی بنیاد کسی نص پر ہو اور نہ کسی اصل پر اس میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اگر اجتہاد کسی اصل پر مبنی ہو تو وہ صحیح ہے ورنہ نہیں۔

اجتہاد کے صحیح اور غلط ہونے کے بارے میں مختلف آرا

اجتہاد کے صحیح و غلط ہونے کے بارے میں دو نظریے پائے جاتے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ ہر مجتہد اپنے اجتہاد سے جس نتیجے پر پہنچے وہ حق ہے۔ اس نظریہ کے حاملین کو مصوّبہ کہتے ہیں۔ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ حق صرف ایک ہے جس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہی ہے۔ جو اجتہاد اس کے موافق ہو گا وہ صحیح ہے باقی غلط ہیں۔ اس نظریہ کے حاملین کو مُخطئة کہتے ہیں۔ پہلا نظریہ معتزلہ کا ہے اور دوسرا جمہور فقہا کا۔ بعض نے اس کی تقسیم مندرجہ ذیل طریقے سے کی ہے:

۱۔ دین کی جو چیزیں قطعی ہیں جیسے پانچ نمازیں، رمضان کے روزرے، زنا اور شراب کی حرمت وغیرہ، ان میں ہر مجتہد کا اجتہاد درست نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اس میں حق بات صرف ایک ہی ہو گی۔ جو اجتہاد اس کے موافق ہو گا وہ درست ہو گا، کیونکہ یہ چیزیں ضروریات دین میں سے ہیں۔

۲۔ بعض وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں کوئی قطعی حکم موجود نہیں ہے۔ ان میں فقہا کا سخت اختلاف ہے لیکن اکثریت کی رائے یہ ہے کہ ایسے مسائل میں ہر مجتہد کی رائے درست ہے اور ان میں سے ہر مجتہد حق پر ہے۔ یہ نظریہ ابو الحسن اشعری اور معتزلہ کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ یہ کہتے ہیں کہ اجتہاد کے نتیجے میں مختلف اقوال سامنے آنے کی صورت میں صرف ایک رائے حق سمجھی جائے گی لیکن ہمیں اس کا علم نہیں۔ اس حق کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک ہی چیز ایک ہی زمانے میں ایک ہی شخص کے بارے میں حلال و حرام نہیں ہو سکتی۔ رسول اللہ ﷺ نے ایک حدیث میں فرمایا ہے کہ جو حاکم اجتہاد کرے اور اس کا اجتہاد صحیح ہو تو اس کو دہرا ثواب ملے گا اور جو حاکم اجتہاد کرے اور اس کا اجتہاد صحیح نہ ہو تو اس کو اکہرا ثواب ملے گا۔ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ ہر مجتہد کی رائے درست ہی ہو۔ اجتہاد صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ ایک دوسرے کے اجتہاد پر اعتراض کیا کرتے تھے، اگر ہر مجتہد کا قول صحیح ہوتا تو اس تنقید کی ضرورت نہ تھی۔ *

---

* إرشاد الفحول، ص۲۲۵-۲۲۸

مجتہدین کی قسمیں

ابن الکمال الوزیر نے طبقات الفقہاء میں فقہا کو درج ذیل سات طبقوں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ **مجتهد في الشرع**: یہ وہ مجتہد ہے جو شریعت کے اصل ماخذ کی بنیاد پر اجتہاد کرے اور براہ راست قرآن وسنت سے احکام نکالے۔ احناف کے نزدیک اس کو مجتہد مطلق کہتے ہیں اور شافعیہ مجتہد مستقل۔ اس کا اطلاق عموماً مذاہب کے بانی اماموں پر ہوتا ہے۔

۲۔ **مجتهد في المذهب**: یہ وہ مجتہد ہے جو ایک مخصوص فقہی مذہب میں رہتے ہوئے اسی مذہب کے اصولوں کی بنیاد پر اجتہاد کرے۔ دوسرے فقہا اس کو مجتہد منتسب کہتے ہیں۔ یہ مجتہد اصول میں اپنے امام کا مقلد ہوتا ہے اور فروع میں اجتہاد کرتا ہے۔

۳۔ **مجتهد في المسائل**: یہ وہ مجتہد ہے جو ایک مخصوص مذہب کے چند مسائل میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو، دوسرے فقہا اس کو مجتهد في المذهب کہتے ہیں۔

۴۔ **اصحاب تخریج**: یہ وہ لوگ ہیں جو کسی مسئلے میں اپنے فقہی مذہب کے اصولوں کے مطابق سند لا سکیں۔ دوسرے فقہا کے نزدیک یہ بھی مجتہد فی المذہب کے زمرے میں آتے ہیں۔

۵۔ **اصحاب ترجیح**: وہ لوگ ہیں جو کسی مسئلے میں دو یا دو سے زیادہ اقوال میں سے اپنے فقہی مذہب کے مطابق ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی اہلیت رکھتے ہوں۔

۶۔ **اصحاب تمییز**: یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے فقہی مذہب کی قوی، ضعیف اور مسلم یا ظاہر اور نادر روایات میں فرق اور تمییز کر سکیں۔

۷۔ **مقلدین**: یہ وہ لوگ ہیں جو مجتہدین کے قیاس واجتہاد پر بلا دلیل پوچھے شرعی احکام میں اعتماد کرتے ہیں۔

ابن الکمال نے پہلے تین طبقات کو مجتہدین میں شمار کیا ہے، اور باقی چار کو مقلدین میں۔ *

* اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ، ص ۴۲۶- ۴۲۷، بحوالہ زاہد الکوثری حسن التقاضی، حاشیہ ص ۲۵

فصل دوم

تقلید

۳۶۲۔ تقلید کا لفظ لغت میں، قلادہ (پٹہ) سے ماخوذ ہے جس کو انسان دوسرے کے گلے میں ڈالتا ہے۔ اصطلاح میں اس کی کئی تعریفیں کی گئی ہیں: امام غزالیؒ نے اس کی تعریف یہ کی ہے: هو قبول قول بلا حجة (کسی کی رائے بغیر دلیل کے قبول کرنے کو تقلید کہتے ہیں)۔ دوسری تعریف یہ ہے: التقليد هو العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة (کسی شخص کے قول پر جو حجت نہ ہو بلا کسی دلیل کے عمل کرنے کو تقلید کہتے ہیں)۔ تیسری تعریف یہ ہے: قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قاله (تم کسی شخص کی بات کو اس طرح مان لو کہ تمہیں اس کا علم نہ ہو اس نے یہ بات کہاں سے کہی ہے)۔

ان سب تعریفوں کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی شخص کی رائے کو اس کی دلیل اور قوت کے جانے بغیر قبول کرنے کو تقلید کہتے ہیں۔ مثلاً کوئی مجتہد کہے کہ اگر شوہر میں کوئی عیب ہو اور نکاح کے بعد اس کا علم ہو تو اس کا نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔ دوسرا شخص اس کی اس رائے پر عمل کرے محض اس لیے کہ فلاں مجتہد نے یہ بات کہی ہے اور اس کی دلیل کا اور دلیل کی قوت کا علم نہ ہو، یہی تقلید ہے۔

۳۶۳۔ تقلید کا حکم

بنیادی طور پر شریعت میں تقلید کو مذموم بتایا گیا ہے، کیونکہ یہ بغیر کسی دلیل کے کسی کے پیچھے چلنا ہے اور یہ مقلدین کے مختلف گروہوں کے درمیان جو مذموم تعصب پیدا کرتی ہے وہ اس پر مستزاد ہے۔

عمل سے متعلق شریعت کے احکام میں تقلید کرنے کے بارے میں علما کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک فریق اس کو مطلقاً ناجائز سمجھتا ہے اور اس کے نزدیک ہر مکلف پر اجتہاد کرنا اور اس کے وسائل و ذرائع سیکھنا واجب ہے۔ دوسرے فریق کے نزدیک اجتہاد پر قدرت رکھنے والے اور اس سے عاجز شخص دونوں کے لیے تقلید مطلق جائز ہے۔ بعض علما کے نزدیک اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ جو شخص اجتہاد سے عاجز ہو اس کے لیے تقلید جائز ہے اور جو شخص اجتہاد پر قادر ہو اس کے لیے تقلید حرام ہے۔ تقلید کے مسئلے میں علما نے بڑی گفتگو کی ہے اور دونوں فریقوں کے درمیان اس مسئلے پر جھگڑا بڑی شدت اختیار کر گیا۔

ہمارے خیال میں تو یہ ایک کھلا ہوا اور آسان مسئلہ ہے، اس میں ذرا بھی کسی جھگڑے اور طویل گفتگو کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ یہ ہے کہ مکلّف سے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت مطلوب ہے۔ بہت سی واضح نصوص اس بات کو بتلاتی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ ﴿وَأَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ﴾ [آل عمران۳: ۱۳۲] (اللہ اور ان کے رسول کی اطاعت کرو)۔

۲۔ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر۵۹: ۷] (جو کچھ رسول اللہ ﷺ تمہیں دیں وہ لے لو اور جس سے تمہیں منع کریں اس سے رک جاؤ)۔

۳۔ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء۴: ۶۵] (سو قسم ہے آپ کے رب کی [یہ شیطان کو حکم بنانے والے] اس وقت تک مومن نہیں ہوں گے جب تک یہ اپنے تمام باہمی جھگڑوں میں آپ ہی کو منصف نہ بنائیں پھر جو فیصلے آپ کر دیں اس پر اپنے دلوں میں کوئی گرانی محسوس نہ کریں اور یوں پوری طرح آپ کے فیصلہ کو تسلیم کریں)۔

اس لیے ہر مکلف پر بلا استثنا اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت فرض ہے اور حتمی طور پر اس فرض کا تقاضا یہ ہے کہ ہر مکلف ان احکام کو معلوم کرے جو قرآن مجید میں ہیں۔ یا جو رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے صادر ہوئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جو احکام ہمارے لیے بھیجے ہیں ان کا علم قرآن وسنت کی نصوص کی طرف مراجعت، ان کو سمجھنے کے بعد ان کے احکام سے استفادہ اور ان کے مقصود کی فہم سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر مکلف کو ان نصوص میں کوئی صریح حکم نہ ملے، تو وہ اجتہاد کا رخ کرے، جیسا کہ شارع نے اس کا حکم دیا ہے، شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے اس کے اصولوں کی روشنی میں اس کے مقاصد اور مطالب کے سایہ میں اجتہاد کرے۔ شریعت کے احکام سے واقفیت کا یہی ایک سیدھا راستہ ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس راستے پر چلنے کے لیے علم کی ایک معین مقدار ضروری ہے اور ہر شخص کے حسب حال اور اس کے علم کے مطابق اس مقدار میں کمی بیشی ہوتی ہے، یہاں تک کہ وہ اس حد تک پہنچ جائے جو اس کو اجتہاد کے بلند مقام کا اہل بنا دیتی ہے۔

اگر کوئی مکلف اس طریقے سے شریعت کے احکام جاننے سے عاجز و مجبور ہو، پھر بھی اس پر ان احکام پر عمل کرنا فرض ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا وہ اہل علم سے اس واقعہ کے بارے میں حکم دریافت کرے جس کا حکم وہ معلوم کرنا چاہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل۱۶: ۴۳] (اگر تم لوگوں کو اس بات کا علم نہیں ہے تو یاد رکھنے والوں سے پوچھ دیکھو)۔ اس کے

لیے کسی خاص عالم سے یہ حکم دریافت کرنا ضروری نہیں ہے اور کسی ایک ہی شخص سے اس حکم کو معلوم کرنے کا وہ پابند نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کو لازمی نہیں بتایا، دوسرے کی طرف کسی چیز کا پابند بنائے بغیر اس کی پابندی ضروری نہیں۔ قرآن مجید کی اس آیت نے اہل علم سے شرعی حکم دریافت کرنے کا حکم دیا ہے نہ کہ کسی خاص عالم سے۔ اب یہ اس کا کام ہے کہ وہ اس حکم کے معلوم کرنے کے لیے ایسے شخص کا انتخاب کرے جو اپنی شہرت وناموری کے مطابق بہت پڑھا لکھا ہو، بڑا فاضل ہو، نہایت انصاف پسند اور پرہیز گار ہو۔ اس بات کی حد تک تو اسے قدرت حاصل ہے اور اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتے۔

یہ ہماری رائے ہے اجتہاد اور تقلید کے مسئلے میں قرآن مجید کی نصوص بھی اسی کو بتلاتی ہیں۔ سلف صالحین بھی اسی پر چلتے تھے۔ مجتہد استنباط اور اجتہاد کے طریقے سے احکام کا علم حاصل کرتا ہے اور عام آدمی شرعی احکام مجتہدین سے پوچھتا ہے۔ وہ قطعاً اس کا پابند نہیں ہے کہ کسی خاص شخص سے ہی پوچھے اور دوسرے سے نہ پوچھے۔

۳۶۴۔ فقہی مکاتب فکر کی تقلید

اسلام میں فقہی مذاہب فقہ کے مختلف مکاتب فکر ہیں۔ یہ اپنے اپنے بانیوں کے نام سے معروف ہیں۔ ان کے یہ بانی بلند پایہ مجتہد تھے۔ ان کے علم، اجتہاد، نیکی اور تقویٰ کی ہر شخص شہادت دیتا ہے۔ ان میں سے کچھ مذاہب مٹ گئے اور ان کے ماننے والوں کی موت سے ان کے آثار بھی فنا ہوگئے اور ان کی آراء و اقوال میں سے صرف وہ باقی رہ گئے ہیں جو فقہا کے اختلاف سے متعلق کتابوں میں ملتے ہیں۔ ان فنا ہو جانے والے مذاہب میں سے امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ، ابن جریر طبریؒ وغیرہ کے مذہب تھے۔ اب جو مذاہب اس وقت تک باقی رہ گئے ان کو ماننے والے بھی ہیں اور کتابیں بھی، جن میں ان فقہا کے اقوال مذکور ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ان مذاہب کی تقلید کرنا جائز ہے یا نہیں؟

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ شرعی احکام کا علم ان کے اصلی مآخذ سے بحث و نظر اور اجتہاد کے طریقے سے حاصل کرے، اس کے لیے تقلید جائز نہیں۔ جو شخص اجتہاد کا اہل نہ ہو اور اس سے عاجز و مجبور ہو تو ہم اس سے پہلے بتا چکے ہیں کہ اس کا فرض ہے کہ وہ اہل علم سے احکام دریافت کرے۔ اہل علم سے بھی براہ راست و بالمشافہ احکام دریافت کیے جاتے ہیں اور کبھی معتبر کتابوں میں ان کے جو اقوال مذکور ہیں ان کی طرف مراجعت کے ذریعہ، کتابوں میں مدون ان کے یہ اقوال نقل در نقل ہوتے ہوئے صحت کے ساتھ ہم تک پہنچے ہیں۔ اس لیے ایک عام آدمی کے لیے جو مجتہد نہ ہو یہ جائز ہے کہ ان معروف فقہا کے مکاتب میں سے جو اب تک

قائم ہیں اور صحت کے ساتھ ایک دوسرے سے منتقل ہوتے ہوئے ہم تک پہنچے ہیں، کسی ایک خاص مسلک کی پیروی کرے۔ تاہم ہمیں اس سلسلے میں مندرجہ ذیل امور ذہن نشین کر لینے چاہییں:

اول: اسلام میں فقہی مذاہب درحقیقت فقہی مکاتب فکر ہیں، جن کا مقصد شریعت کی نصوص کی تفسیر اور شرعی احکام کا استنباط ہے، احکام کے استنباط اور ان سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے جو طریقے اختیار کیے گئے ہیں وہ نئی شریعت نہیں ہیں اور نہ ہی وہ اسلام کے علاوہ دوسری چیز ہیں۔

دوم: اسلامی شریعت جو صرف قرآن وسنت کی نصوص کا نام ہے ہر فقہی مکتب سے بالا اور وسیع تر ہے اور کوئی بھی مکتب اس سے بڑا اور اس سے زیادہ وسیع نہیں ہے۔

سوم: اسلامی شریعت ہر فقہی مکتب پر حجت ہے اور کوئی فقہی مسلک اسلامی شریعت پر حجت نہیں ہے۔

چہارم: ان فقہی مکاتب کے اتباع کے حق میں وجہ جواز یہ پیش کی جا سکتی ہے کہ ان مجتہدین نے اپنے اپنے گمان کے مطابق شریعت کے احکام سے اپنے مقلدین کو روشناس کرایا۔ یعنی قرآن یا سنت میں اللہ کا جو حکم وارد ہوا ہے ان مذاہب نے اپنے ظن وگمان کے مطابق ہمیں اس سے واقف کرایا ہے۔ جب یہ بات تحقیق سے ثابت ہو جائے کہ فلاں مکتب میں اس مسئلے میں غلطی ہو گئی ہے اور درست وہ ہے جو کسی مکتب میں ہے اور دلائل کی روشنی میں اس مکتب میں اس مسئلہ کا درست ہونا مکمل طور پر ظاہر ہو جائے تو مقلد کو چاہیے کہ اس مسئلے میں صحیح و درست رائے کا اتباع کرے اور اپنے مسلک کو ترک کر دے۔

پنجم: ایک فقہی مسلک کے مقلد کے لیے کسی خاص مسئلہ میں دوسرے مسلک کی پیروی کرنا جائز ہے کیونکہ اس مسلک کے تمام اجتہادات کی پابندی اس پر لازم نہیں ہے لیکن یہ اس شرط پر ہے کہ اس کے پاس اس کی کوئی دلیل ہو جو اس کے اپنے مسلک سے دوسرے مسلک کی طرف ان مسائل میں منتقل ہونے کا محرک ہو۔

ششم: مقلد کو اپنے فقہی مذہب (مسلک) کے مذموم تعصب سے بالکل پاک ہونا چاہیے۔ یہ فقہی مکاتب اسلام کے حصے نہیں کرتے اور نہ ہی یہ مستقل ادیان ہیں جو دین اسلام کو منسوخ کرتے ہوں۔ یہ مذاہب اسلامی شریعت کی تفسیر، تعبیر اور تفہیم کی مختلف شکلیں ہیں، اس پر نگاہ ڈالنے کے لیے یہ کئی کھڑکیاں ہیں، بحث ونظر، غور وفکر اور فہم وادراک کے مختلف طریقے ہیں، استنباط احکام کے یہ مختلف علمی اسلوب ہیں اور ان سب کا واحد مقصد اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے احکام کے فہم تک رسائی ہے۔

ہفتم: ان فقہی مکاتب کے درمیان اختلاف سے ہمیں کبھی تنگ اور بددل نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ احکام کے فہم واستنباط میں اختلاف ایک فطری اور بدیہی امر ہے، اس لیے کہ انسانی عقل کے لوازم میں سے ہے۔ مختلف انسانوں

کی عقلیں، ان کے احساسات اور ان کی فہم کے درجے قطعی طور پر مختلف ہوتے ہیں، اس لیے استنباط و فہم احکام میں اختلاف ہونا بھی ناگزیر ہے۔ بلکہ اس علمی و فقہی اختلاف پر فخر کرتے ہیں، جس نے ہمارے لیے ایک عظیم الشان فقہی سرمایہ چھوڑا ہے اور ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ اختلاف فقہ کے بڑھنے اور اس کی زندگی کی دلیل ہے اور ان عظیم المرتبت فقہا کی وسعت نظر کو بتلاتا ہے اور اس درخشاں اسلامی شریعت کی خدمت انجام دے کر انہوں نے جو اپنا فرض ادا کیا ہے اس پر یہ برہان قاطع ہے۔

ہشتم: آخر میں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ ان مختلف فقہی مکاتب کے مجتہدین کی قدر و منزلت پہچاننا ہمارا فرض ہے۔ ہمیں ان کی انتہائی عزت کرنی چاہیے، ان کے ساتھ نہایت ادب واحترام کا سلوک کرنا چاہیے، ان کے لیے دعا کرنی چاہیے۔ ہمیں یہ اعتقاد رکھنا چاہیے کہ اپنے اپنے اجتہادات میں خواہ وہ صحیح نتیجے پر پہنچے ہوں، یا ان سے غلطی سرزد ہوئی ہو۔ اللہ تعالیٰ کے یہاں ان کو اس کا اجر ملے گا۔ آیئے ہم بھی ان کے حق میں وہی بات کہیں جس کی اللہ تعالیٰ نے ہمیں تعلیم دی ہے: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر۵۹: ۱۰] (وہ لوگ جو ان کے بعد آئے اور جو یوں دعا کرتے ہیں: اے ہمارے پروردگار ہم کو اور ہمارے ان بھائیوں کو بخش دے جو ایمان لانے میں ہم سے سبقت کر چکے ہیں اور جو لوگ ایمان لا چکے ہیں ان کی طرف سے ہمارے دلوں میں بغض وعداوت کو جگہ نہ دے۔ اے ہمارے پروردگار بے شک تو بڑی شفقت کرنے والا نہایت مہربان ہے)۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ یہ تمام فقہی مکاتب اپنے ائمہ مجتہدین کے بنائے ہوئے اصولوں پر مبنی ہیں اور ایک خاص نظام اور ضابطے کے ساتھ منسلک ہیں۔ ہر مذہب میں اجتہادی احکام کے اپنے دلائل ہیں اور یہ دلائل اس مکتب کے اصول فقہ کے مطابق متعین کیے گئے ہیں۔ اس لیے کسی فقہی مکتب سے اپنے مطلب کی مفید باتیں اخذ کر لینا اور باقی چھوڑ دینا جائز نہیں۔ اگر کوئی مقلد اپنے اس مسلک سے مطمئن نہیں ہے جس کی وہ پیروی کر رہا ہے تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے اس مسلک کو مکمل طور پر چھوڑ دے اور دوسرے مسلک کی پیروی اختیار کرے ماضی میں ہمیں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں لیکن اس کی ہرگز اجازت نہیں دی جاسکتی کہ ہر شخص اپنی خواہش کے مطابق کسی مسلک میں سے کچھ احکام چن لے اور مختلف فقہی مکاتب میں سے اخذ کردہ احکام کے مجموعہ پر عمل کرے اور باقی کو چھوڑ دے۔ اس سے اصولی طور پر بہت سی پیچیدگیاں پیدا ہوں گی، اصولوں میں تصادم ہوگا، خلاف اصول بعض حرام چیزیں حلال ہو جائیں گی اور بعض حلال حرام۔ ان اصولوں، قواعد اور نزاکتوں کو ہر شخص

نہیں سمجھ سکتا۔ تنگی وضرورت کے وقت دوسرے مسلک کے مطابق فتویٰ دینے کی اجازت دی گئی ہے، لیکن یہ اجازت مفتیوں اور مجتہدین کو ہے نہ کہ مقلدین کو جو شرعی احکام کے دلائل نہیں سمجھتے۔

مقلدین میں بھی تین قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں۔ ایک فریق وہ ہے جس میں اجتہاد کی صلاحیت ہے، لیکن وہ قدیم فقہا کے اجتہاد پر اعتماد کرتا ہے، ان کے دلائل سے مطمئن ہے صرف بعض فروعی مسائل ہیں ان سے اختلاف ہے اور ان میں اپنی خصوصی رائے رکھتا ہے، اس قسم کے علما مجتہدین فی المذہب میں داخل ہیں۔ دوسرا فریق وہ ہے جو شرعی احکام کے دلائل کو سمجھتا ہے، ان میں غور وفکر کرتا ہے اور دلائل کی روشنی میں ان احکام پر عمل کرتا ہے۔ تیسرا گروہ عامۃ الناس کا ہے جو خود اجتہاد کر سکتے ہیں اور نہ شرعی احکام کو سمجھتے ہیں، ایسے لوگوں کے لیے تقلید ہی میں عافیت ہے۔

دور حاضر میں اجتماعی اجتہاد کی ضرورت ہے۔ تمدن کی ترقی سے جو نئے مسائل امت مسلمہ کو در پیش ہیں وہ انفرادی اجتہاد سے حل نہیں ہوسکتے۔ ان کے لیے بین الاقوامی سطح پر مسلمان فقہا ومفکرین کی ایک ایسی مجلس کی ضرورت ہے جو پوری امت کی نمائندہ ہو اور پورے غور وخوض میں خلوص نیت کے ساتھ ان مسائل کا حل پیش کرے۔ اپنی اس رائے کو امت کے ردو قبول پر چھوڑ دے۔ ایک مدت گزرنے کے بعد امت اسلامیہ خود بخود یا تو اس کو تسلیم کرلے گی یا رد کردے گی کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کے مطابق پوری امت کسی گمراہی پر متفق نہیں ہوسکتی۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اجتہاد اور اجماع فطری طور پر دونوں ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ اجتہاد کے بعد اس کے نتیجہ کو امت یا تو قبول کرلیتی ہے یا رد کردیتی ہے اور یہ عمل فقہ اسلامی کے تشکیلی دور میں برابر جاری رہا۔ دور تقلید میں یہ سست پڑ گیا اور اب پھر اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ اس کو زندہ کیا جاسکتا ہے۔ *

الحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وعلى أصحابه المجاهدين ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين.

---

* الوجیز کے جدید ایڈیشن میں مصنف نے اس آخری باب میں الخلاف في الشريعة الإسلامية کا مبحث بھی شامل کیا ہے، جو مترجم کی وفات کے بعد شائع ہوا تھا۔

اصول فقہ کی تاریخ میں بیسویں صدی کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ اس دور میں علم اصول فقہ نے ایک نئی اٹھان لی اور اس پر کئی جہتوں سے کام کا آغاز ہوا؛ مثلاً تراث کی تنقیح و تحقیق، اصول کا تقابلی مطالعہ، راجح مرجوح کا تعین اور مختلف کتب میں بکھری مباحث کو یکجا پیش کرنے کے ساتھ ساتھ موجودہ قانونی اسلوب اور سہل زبان میں پیش کرنا وغیرہ۔ اس میدان میں کام کرنے والے اہل علم میں ایک نمایاں نام ڈاکٹر عبدالکریم زیدان بھی ہے۔ "جامع الاصول" (اردو ترجمہ الوجیز في أصول الفقه) اسی اسلوب کی نمائندہ کتاب ہے۔ مصنف نے اس میں ہر مسئلے کے بارے میں بنیادی اور اہم اصول اختصار و جامعیت کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ اس کتاب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ مؤلف نے کسی ایک مکتب فکر کے اصول پیش نہیں کیے اور نہ کسی خاص مکتب فقہ کی تقلید و حمایت کی ہے۔ ان کے خیال میں جو نظریہ معقول ہے اس کو قول راجح قرار دیا ہے۔ اختلافی مسائل میں مصنف نے مختلف آرا کا محاکمہ کیا ہے اور آخر میں اپنی رائے پیش کی ہے۔ امید ہے یہ کاوش اصول فقہ کے طلبہ اور علماے کرام کے لیے مفید ثابت ہو گی۔

شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی یونیورسٹی اسلام آباد اپنے قیام 1981ء سے اسلامی قانون سے آگاہی فراہم کرنے اور اس کی ترویج و اشاعت کے لیے کوشاں ہے۔ اکیڈمی کے تربیتی پروگراموں میں تحصیل اور ضلع کی سطح کے جج صاحبان اور ملک بھر کے سول اور فوجی اداروں کے شعبہ ہاے قانون کے افسران، نیز عملی میدان میں مصروف کار وکلا اور ملک بھر سے آنے والے مفتیان کرام کے لیے اسلامی قانون کے تعارفی کورس شامل ہیں۔ مفتی صاحبان کے لیے کرائے جانے والے کورسوں میں اسلامی قانون کے ساتھ رائج الوقت جدید قوانین کا تعارف بھی شامل ہوتا ہے۔ جدید معیشت و تجارت کے تعارفی پروگرام بھی اسی سلسلے کا حصہ ہیں۔ اکیڈمی کا دوسرا بڑا پروگرام خط و کتابت کورسوں کے ذریعے جدید تعلیم یافتہ طبقے میں فقہ اور اسلامی قانون کا شعور بیدار کرنا ہے۔ اکیڈمی کے اشاعتی پروگراموں میں فقہ و اصول فقہ کی بنیادی کتب کے اردو تراجم، جدید قانونی موضوعات پر محققانہ عربی کتب کے تراجم، معاصر قانونی مسائل پر تحقیقی تصانیف، یونیورسٹی کی سطح کے فقہ کے کورسوں کی نصابی کتب، مختلف قانونی موضوعات پر یک موضوعاتی کتابچے اور مراسلاتی کورس کے لیے یونٹس کی تیاری شامل ہے۔

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی یونیورسٹی اسلام آباد